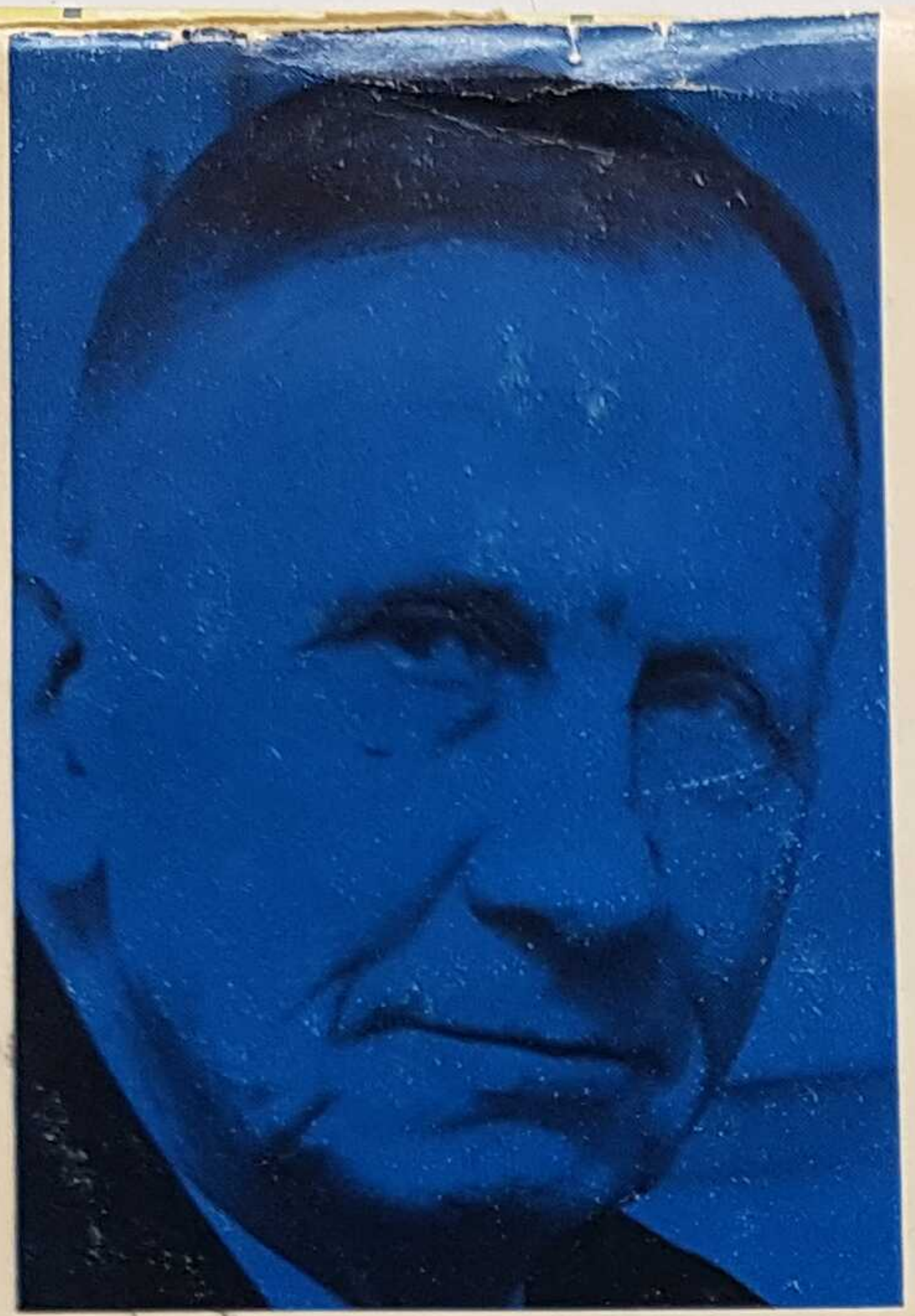


Tuure Lehén, "Työväenluokan maailmankatsomuksen" tekijä pyrkii tällä kertaa antamaan lukijalle havainnollisen käsityksen filosofisen ajattelun eteenpäinmenosta aikojen kuluessa viemällä hänet pienelle tutustumiskierrokselle filosofian historian suureen ja avaraan maailmaan. Todet-

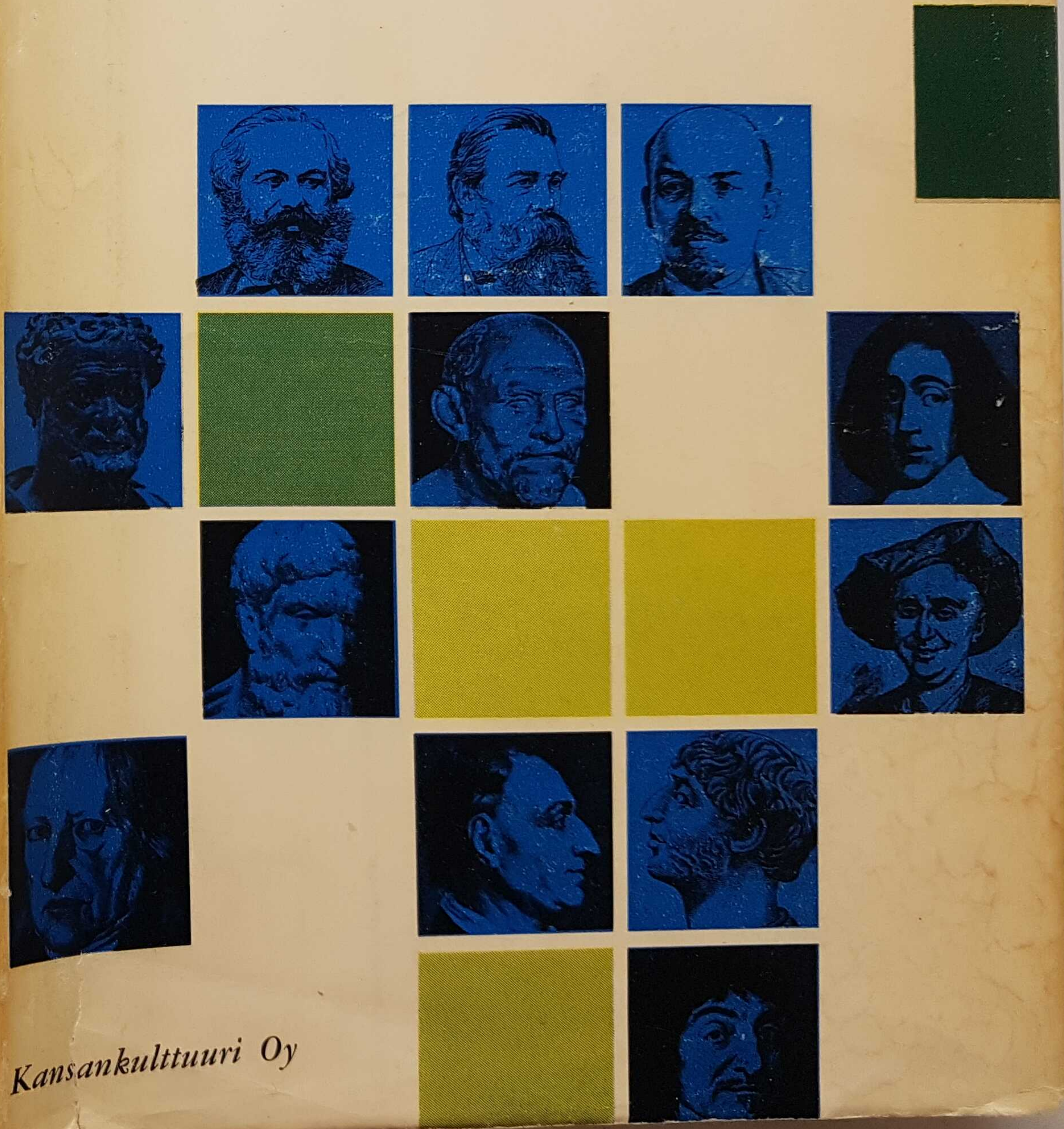
tuaan, että maassamme julkaistuissa filosofian historian oppikirjoissa ei filosofinen materialismi ole tullut arvoaan ja merkitystään vastaavalla tavalla huomioon otetuksi, tekijä haluaa edistää tämän epäkohdan korjaamista. Suurin osa kirjasen sivuista on omistettu meillä unohdettujen ja vieroksuttujen, mutta tekijän kannalta varsin merkittävien filosofisten ajattelijain oppien selostamiselle.

Työväenliikkeen tietokirjoja 8 *Kansankulttuuri Oy*

Tuure Lehén *Materialisteja ja idealisteja* *Kansankulttuuri Oy*

Tuure Lehén

materialisteja ja idealisteja



Kansankulttuuri Oy

Työväenliikkeen tietokirjoja

Tuure Lehén

TYÖVÄENLUOKAN MAAILMANKATSOMUS

Aikamme keskeisiä maailmankatsomuksellisia kysymyksiä suomalaista lukijaa kiinnostavassa muodossa. 4. painos.

KANSA JA VALTIO

Luentoja marxilaisen valtio-opin alkeista.

Antti Hyvönen

SUOMEN VANHAN TYÖVÄENPUOLUEEN HISTORIA

Työväenliikkeen piirissä suosittu oppi- ja kurssikirja. 2. painos.

Kansankulttuuri Oy

Tietokirjoja eri aloilta

Raoul Palmgren

TOIVON JA PELON UTOPIAT

Terävä, asiarikas tutkielma tulevaisuuden yhteiskunnan kuvitelmista kirjallisuudessa.

SUURI LINJA

Suomalaisen kulttuurielämän ja aatetaistelun merkkimiehiä oman aikamme valossa.

S. & V. Leff

NOITUUDESTA LÄÄKETIETEESEEN

Ihmisen parantamisen historiaa kiintoisasti ja yleistajuisesti kerrottuna.

Kansankulttuuri Oy

Päällys: Aimo Taleva

TUURE LEHÉN

Materialisteja ja idealisteja

TUTUSTUMISRETKI FILOSOFIAN HISTORIAAN

KANSANKULTTUURI OY HELSINKI

LUKIJALLE

Filosofisista ja maailmankatsomuksellisista kysymyksistä kiinnostuneiden ihmisten keskuudessa, lähinnä työväenliikkeen piirissä, on pitkän aikaa kaivattu filosofian historian opasta, jossa noudatettaisiin tasapuolisuutta sikäli, että filosofinen materialismikin tulisi arvoaan ja merkitystään vastaavalla tavalla huomioon otetuksi. Maassamme on julkaistu kunnioitettava määrä filosofian historian oppikirjoja, mutta täytyy todeta, että materialistifilosofien katsomusten selostaminen on niissä jäänyt suhteettoman vähiin, onpa se eräissä tapauksissa ollut puolueellisesti väritettyäkin. Tällainen yksipuolisuus on koettu suurena epäkohtana niiden kansalaisten keskuudessa, jotka haluavat saada objektiivisen kuvan tärkeimpien filosofisten virtausten historiasta.

Tämä kirjanen pyrkii lähinnä kiinnittämään huomiota asian tärkeyteen. Tässä mielessä siinä esitetään myös aineistoa, joka saattaa olla omiaan edes osittain ja alustavasti lievittämään mainittua puutetta, kunnes ilmaantuu mahdollisuus tehtävän perusteellisempaan ratkaisemiseen.

Suurin osa aineistosta on suomeksi ennen julkaisematonta tekstiä meillä unohdettujen ja tuntemattomienkin, mutta muistamisen ja tuntemisen arvoisten filosofien teoksista.

Kirjanen ei pyri missään mielessä käymään tyhjentävästä filosofian historian esityksestä. Se sivuuttaa monet kaikkein kuuluisimmistakin filosofeista edes nimeä mainitsematta, eikä pidä suurtakaan lukua heidän arvojärjestyksestään. Tiukasti on rajoitettu myös kosketeltavien filosofisten ongelmien piiriä ja pyritty keskittymään kaikkein oleellisimpiin. Mutta jos tähän kirjaseen poimittu aineisto antaa lukijalle havainnollisen käsityksen filosofisen ajattelun eteenpäinmenosta aikojen kuluessa, on tarkoitus saavutettu.

Ne erilaisia ajatussuuntia edustaneet filosofit, joiden oppeja seuraavassa selostetaan, ovat kaikki poistuneet elävien joukosta, useat jo tuhansia vuosia sitten. Heihin voimme tutustua vain heidän jälkeensä jättämien teosten, useissa tapauksissa pelkästään käsillä olevien filosofian historian oppikirjojen välityksellä. Käyttämästäni lähdekirjallisuudesta mainitsen erityisesti Neuvostoliiton tiedeakatemian julkaisemat suurteokset, kuusiosaisen Filosofian historian sekä Filosofisen tietosanakirjan, josta tosin on ilmestynyt vasta kaksi ensimmäistä osaa. Nämä teokset sisältävät kaiken muun ohella paljon arvokasta, mutta meillä vähän tunnettua aineistoa marxilaisuuden edustajien suhtautumisesta erilaisiin filosofisiin virtauksiin.

Kiinan, Intian, Egyptin, Babylonian ja muiden itämaiden ikivanhat ja rikkaat filosofisen ajattelun perinteet sivuutetaan tässä esityksessä kokonaan. Tällainen menettely on ”länsimaista rajoittuneisuutta”, jota tässä tapauksessa voidaan kuitenkin puolustella vetoamalla kirjasen hyvin rajoitettuun tarkoitukseen. Tähän tarvittavaa aineistoa on riittävästi ja samalla helpoimmin saatavissa länsimaisen filosofian historiasta, joka sitä paitsi on monesta syystä lukijaakin lähempänä. Myöskin marxilaisen dialektisen materialismin huomattavien edustajien lausunnot, jotka ovat mitä arvokkainta opastusta filosofian historian ydinkysymysten ymmärtämiseen, liittyvät miltei yksinomaan länsimaiseen filosofiaan.

Kesäkuussa 1964.

T. L.

I. Ennen Demokritosta

ANTIIKIN KREIKAN FILOSOFIAN YLEISMAAILMALLINEN MERKITYS

Teoksessaan "Luonnon dialektiikka" Friedrich Engels antaa seuraavan tunnustuksen antiikin Kreikan kansalle ja sen filosofeille:

"Filosofiassa, kuten monilla muillakin aloilla, on meidän pakko palata yhä uudelleen tuon pienen kansan aikaansaannoksiin, kansan, jonka universaalinen lahjakkuus ja toiminta on varmistanut sille ihmiskunnan kehityshistoriassa paikan, jollaista mikään muu kansa ei voi milloinkaan vaatia itselleen."

Se mikä tekee antiikin Kreikan filosofian niin jatkuvasti ja pysyvästi mielenkiintoiseksi, on se Engelsin toteama seikka, että "kreikkalaisen filosofian moninaisissa muodoissa esiintyvät miltei kaikki myöhemmät katsantotavat jo idussaan, syntymisessään". Tieteen perin alkeellisen tason vuoksi kreikkalaiset filosofit eivät voineet antaa perusteltua vastausta kaikkiin heitä kiinnostaviin kysymyksiin, mutta heidän suureksi ansiokseen on luettava, että he osasivat *asettaa oikein* suuren joukon oleellisia kysymyksiä, joukossa sellaisiakin, joihin on vasta vuosisatojen, jopa parin vuosituhannen kuluttua pystytty antamaan pätevä vastaus.

Eräät myöhempien aikojen luonnontutkijat ja huomatta-

vat filosofitkin ovat katsoneet olevansa oikeutettuja vähättelemään antiikin Kreikan filosofian merkitystä, se kun ei perustunut tieteellisesti tutkittuun aineistoon, vaan oli ainoastaan filosofisten mietiskelijäin "kotitekoista" päättelyä välittömien havaintojensa pohjalla. Engels huomauttaa siihen, että vaikka luonnontieteiden kehittymättömyys haittasikin antiikin Kreikan filosofian kehitystä, oli tästä epäkohdasta tietyssä mielessä hyötyäkin. Kreikkalaiset olivat vapaat niistä esteistä, joita esimerkiksi suhteellisesti korkeaan luonnontieteiden tasoon perustunut 17. ja 18. vuosisadan metafyysillinen filosofia oli kasannut tielleen. Huomion kiintyminen laajan tutkimusaineiston yksityiskohtiin rajoitti tämän kykyä nähdä suuria kokonaisuuksia, käsittää olioiden ja ilmiöiden yleisiä yhteyksiä.

Kreikkalaisten filosofinen ajattelu sitä vastoin on yksinkertaista, luonnonvoimaista, se tarttuu välittömästi suurten kysymysten ytimeen. Puuttuvat tiedot korvataan siinä usein arvailuilla ja mielikuvituksen voimalla. "Juuri siitä syystä", sanoo Engels, "että kreikkalaiset eivät olleet vielä edistyneet luonnon erittelyn, analyysin asteelle, he näkevät luonnon vielä kokonaisuutena, suurin piirtein. Luonnon ilmiöiden yleistä yhteyttä ei todistella yksityiskohdittain, se on kreikkalaisille välittömän näkemyksen tulos. Siinä on kreikkalaisen filosofian riittämättömyys, mikä on myöhemmin pakottanut sen väistymään toisenlaisten katsomusten tieltä. Mutta siinä on myös sen ylivoimaisuus kaikkiin sen myöhempiin metafyysillisiin vastustajiin nähden. Metafysiikka on ollut oikeassa yksityiskohdissa, mutta kreikkalaiset olivat oikeassa suurin piirtein".

Tuollaisen yleistä suuntaa näyttävän ja valaisevan esityksen jälkeen voimme lähteä pienelle "lenkille" antiikin Kreikan filosofian värikkääseen ja kiehtovaan maailmaan. Tälle retkelle lähtiessämme meillä on onni myötä sikäli, että saamme oppaiksemme kaksi filosofisen ajattelun nerokkaimpiin kuuluvaa edustajaa. He ovat Hegel luentoineen filosofian historiasta sekä Lenin, joka "Filosofisissa vihkoissaan" on tehnyt monia ytimekkäitä reunahuomautuksia Hegelin teoksiin. Se seikka, että toinen oppaistamme edustaa filosofista idealismia, toinen filosofista materialismia, on tässä tilanteessa pelkästään eduksi, koska se auttaa katselemaan asioita eri puolilta ja siis myös kohtelemaan oikeudenmukaisesti matkallamme vastaan tulevia antiikin filosofeja heidän puoluekarvaansa katsomatta.

Valitettavasti ei täsmällisen kuvan saaminen monista huomattavimmistakaan antiikin Kreikan filosofeista ja heidän opeistaan ole mahdollinen. Säilynyt aineisto on useissa tapauksissa vaillinaista, hataraa, tulkinnanvaraista ja ristiriitaistakin. Eräiden kaikkein suurimmiksi tunnustettujen filosofien kirjallisesta tuotannosta on jäänyt jäljelle vain rippeitä, ja monet merkittävät lausunnot ovat tulleet jälkimaailman tietoon välikäsien kautta, joskus vain kuulopuheiden muodossa ja kenties vaihtaneet omistajaakin. Mutta koska meitä tällä kertaa kiinnostavat oikeastaan vain ne a j a t u k s e t, jotka antiikin maailmasta ovat ulottuvillemme kantautuneet, emme ota kovin raskaasti niiden esittäjien osoitteissa mahdollisesti sattuneita virheellisyyksiä.

ALUSSA OLI MATERIA . . .

Kreikan filosofian historia alkaa 600-luvulla ennen meidän ajanlaskumme alkua. Ensimmäisten filosofien joukossa mainitaan "filosofian isäksi" sanottu T h a l e s sekä A n a k s i m a n d r o s, A n a k s i m e n e s ja A n a k s a g o r a s. Heidän oppinsa oli elämän ilmiöiden välittömän tarkkailun pohjalta lähtevää luonnonfilosofiaa, joka oli pe-

russuunnaltaan materialismia. Sen materialistisuus ilmenee ensinnäkin siinä, että mainitut filosofit eivät pitäneet aiheellisena vaivata päätään myöhemmin niin tärkeäksi tehdyllä kysymyksellä, onko meitä ympäröivä maailma todella olemassa vai onko se vain pelkkää mielikuvaa. He uskoivat ilman muuta aistiensa todistuksiin ja ottivat havaitsemansa todellisuuden filosofiansa lähtökohdaksi. Heidän mielenkiintonsa keskittyi kysymykseen tämän maailman alkuperästä — ei sen synnyn tai "luomisen" mielessä, vaan tarkoittaen sitä perus- ja alkuainetta, elementtiä eli substanssia, josta maailmankaikkeus koostuu, kuka vettä, kuka ilmaa, kuka tulta, kuka jotakin tarkemmin määrittelemätöntä ainetta.

Mikäli T h a l e s on todellakin esittänyt hänen nimissään olevan väitteen "kaikki on vettä", se merkitsisi, että hän on tässä naiivissa muodossa ensimmäisenä kreikkalaisena esittänyt materialistisen olettamuksen maailmankaikkeuden aineellisesta ykseydestä. Toisten tietojen mukaan hän kuuluu vain lausahtaneen, että "vesi on parasta", mikä on jo paljon lähempänä oman ikivanhan viisaamme toteamusta, että "vesi on vanhin voitehista".

Thaleen materialistisuus on joskus pyritty asettamaan kyseenalaiseksi, koska hän kuuluu haastelleen paljon jumalista ja jostakin salaperäisestä "sielusta". Hänen kerrotaan muun muassa väittäneen, että "kaikki oliot ovat jumalia" ja että magneettikivessä piilevä sielu on se voima, joka saa raudankappaleen liikkumaan. Tieteen pohjalle rakentuvalle materialismille tuollainen puhe on luonnollisestikin vierasta, mutta se on täysin ymmärrettävissä, kun yritetään kuvitella niitä alkeellisia oloja, joissa filosofinen ajattelu otti ensimmäisiä askeleitaan. Lenin huomauttaa, että vanhan ajan filosofien kielessä jumala oli useinkin samaa kuin luonto. Sietää myös muistaa, että muinaisten kreikkalaisten jumalat alituisine huvitteluineen ja riitoineen, huikentelevaisine lemmenseikkailuineen ja mustasukkaisuusdraamoineen olivat varsin vereviä "maailmallisia" olentoja. Ei myöskään sielusta, esineidenkään "sielusta", puhumista tarvitse ehdottomasti käsittää idealismiksi tai uskonnollisuudeksi ja taikauskoisuudeksi. Jotkut uudemmallakin ajalla esiintyneet filosofit mm. Hegel, ovat tarkoittaneet esineiden "sielusta" puhuessaan tietyille kappaleille ominaista sisäistä energiaa, erotukseksi ulkoapäin annetusta sysäyksestä.

A n a k s i m e n e s, joka piti i l m a a kaiken olevaisen alkuperusteena, kiinnitti huomiota siihen seikkaan, että ilma saattaa olla harvempaa tai tiheämpää. Tästä toteamuksesta lähtien hän kehitteli olettamuksia, joiden mukaan erilaiset aineet, vesi, maa, kivet jne., ovat eriasteisia ilman tihentymiä. Sielukin on vain ilmaa, ovatpa itse jumalatkin muodostuneet samasta alkusubstanssista.

A n a k s i m a n d r o k s e n opin mukaan kaikki olevainen perustuu alkusubstanssiin, jolle hän antoi nimen a p e i r o n. Tämä ääretön ja ikuinen alkusubstanssi ei ole mikään tunnetuista aineista, mutta se muuttuu erilaisiksi aineiksi ja nämä taas toisikseen. Se käsittää kaikki maailmat, joita on monta. Anaksimandroksella esiintyy jo melko selkeässä muodossa kaikkien myöhempien aikojen materialistien omaksuma käsitys materian ikuisuudesta. Hän selitti, että maailmoja ei ole luotu, vaan että ne ovat syntyneet ikuisesti tapahtuvan liikunnan kestäessä. Elolliset olennot ovat syntyneet kosteasta elementistä, meren liejusta, auringon sitä lämmittäessä ja haihduttaessa. Ihminen polveutuu kalasta.

A n a k s a g o r a a n käsityksen mukaan kaikkien luonnon ilmiöiden alkuperusteena ovat aineelliset "olioiden siemenet" eli h o m o i o m e r i a t, joita on monenlaisia. Niitä järjestelee ja liikuttelee kaikkein hienoimmasta ja puhtaimmasta aineesta muodostunut voima, Nuus eli järki. Se aikoinaan esitetty käsitys, että Anaksagoras olisi tarkoitta-

nut sillä jonkinlaista puhtaasti "sielullista", yliluonnollista voimaa, on saanut väistyä. Onpa Bertrand Russellkin taipuvainen myöntämään, että Anaksagoras oli ateisti, jollaisena häntä eläessään vainottiinkin.

HERAKLEITOS JA DIALEKTIIKKA

500-luvun lopulla vaikuttanut Herakleitos on jäänyt antiikin Kreikan filosofian historiaan sen ensimmäisenä suurena dialektikkona. Engels sanoo siitä Anti-Dühringissään: "Tämä alkuperäinen, naiivi, mutta itse asiassa oikea maailmankäsitys on ominainen vanhalle kreikkalaiselle filosofialle, ja Herakleitos on ensimmäisenä ilmaissut sen selvästi: kaikki on ja samalla ei ole, sillä kaikki v i r t a a, on alituisesti muuttumassa, alituisesti tulemassa ja katoamassa."

Kysymykseen kaiken olevaisen alkuperusteesta Herakleitos vastasi, että se on t u l i. "Tuli muuttuu ilmaksi, ilma vedeksi, vesi maaksi ja päinvastoin". Kaikki kehitys maailmankaikkeudessa on tulen syttymistä ja sammumista. "Kaikelle olevaiselle yhteinen maailma ei ole minkään jumalan eikä ihmisen luoma, vaan on ollut, on ja tulee olemaan ikuisesti elävä tuli, joka määränsä mukaan syttyy ja määränsä mukaan sammuu". Näin kuuluu eräs niistä toisistaan poikkeavista suomennoksista, joilla on yritetty tulkita Herakleitoksen filosofian keskeisimmäksi katsottua väittämää. Tuossa lauseessa, niin epäselvältä kuin sen alkupuoli vaikuttaakin, on joka tapauksessa ilmaistu voimakkaassa ja keskitetyssä muodossa useitakin materialistisen filosofian perusajatuksia: materian ikuisuudesta, sen ykseydestä, alituisesta liikkeestä ja muutoksesta ja tämän liikkeen lainmukaisuudesta. Leninin mielestä se on "erittäin hyvä dialektisen materialismin alkeiden esitys". Hegel myöntää, että Herakleitos "oli ensimmäinen, joka ymmärsi luonnon olemuksen prosessina".

Meidänkin päivinämme kuulee tämän tästä toistettavan Herakleitoksen sanoja: "Kaikki virtaa". Hän on myös sanonut, että "samaan virtaan ei voi astua kahta kertaa". Kehitys niin luonnossa kuin ihmiselämässäkin on hänen mukaansa vastakohtien taistelua, niiden muuttumista toisikseen ja niiden ykseyttä. "Ylämäki ja alamäki ovat yksi ja sama". "Hyvä ja paha ovat yksi". "Tuli elää ilman kuolemasta ja ilma tulen kuolemasta". "Jumala on päivä ja yö, talvi ja kesä, sota ja rauha".

Bertrand Russell leimaa Herakleitoksen mystikoksi. Taikauskon ja uskonnollisen mystiikan aineksia tämänkin lausunnoissa kieltämättä on, mutta niiden osuus tuntuu mitättömältä sen panoksen rinnalla, jonka hän on antanut materialistisen dialektiikan kehittämiseen. Tuleepa Russell antaneeksi materialisti Herakleitokselle melkoisen tunnustuksenkin sanomalla, että "oppi lakkaamattomasta virtaamisesta sellaisena kuin Herakleitos sen esittää on kiusallinen, eikä luonnontiede . . . voi tehdä mitään sen kumoamiseksi".

Se mikä Herakleitoksen teoksissa on todella arvokasta, pysyvää ja eteenpäin vievää, onkin juuri hänen materialistinen dialektiikkansa. Ymmärrettävää on, että se tuntuu materialismin vastustajista "kiusalliselta".

PYTHAGORAS JA SOFISTIT

Tähän asti tarkastelemiamme antiikin Kreikan filosofeja on kaikkia pidettävä materialisteina — jos nimittäin huomio kiinnitetään heidän oppiensa oleellisiin puoliin eikä

joihinkin erillisiin lausahduksiin. Ennen kuin ryhdymme tutustumaan Kreikan filosofian historian ensimmäiseen todelliseen suurtaisteluun täysin johdonmukaisen materialismin ja selväpiirteisen idealismin välillä, "Demokritoksen linjan" ja "Platonin linjan" välillä, lienee paikallaan luoda lyhyt silmäys kahteen filosofiseen virtaukseen, joiden päämiehiä voidaan joltisellakin syyllä pitää idealismin ensimmäisinä esitaistelijoina Kreikan filosofiassa. He ovat 500-luvulla elänyt Pythagoras ja 400-luvulla vaikuttaneet sofistit.

Pythagoraan jälkimaailma tuntee lähinnä matemaatikkona ja ennen kaikkea hänen esittämäkseen väitetystä suorakulmaisen kolmion sivujen neliöitä koskevasta teoreemasta. Matematiikka antoi yksipuolisen leiman Pythagoraan ja hänen oppilaittensa filosofiseen ajatteluun. He eivät tyytyneet siihen osaan, jota matematiikka oli luonnostaan kutsuttu esittämään. He irrottivat luvut mielivaltaisesti maallisesta alkuperästään ja alkoivat pitää niitä jonkinlaisina itsenäisinä, salaperäisinä olioina. Lopulta niissä nähtiin sitten se kaiken olevaisen perusta, alkusubstanssi, jonka aineellisen luonteen materialistifilosofit olivat todenneet. "Kaikki oliot ovat lukuja", sanotaan Pythagoraan väittäneen. Tuo outo väite sietää pitää muistissa, koska jotakin samantapaista saadaan joskus kuulla vielä meidänkin päivinämme.

Kuvaa pythagoralaisista idealismin varhaisina esitaistelijoina täydentävät vielä monet tiedot heidän mystillisistä uskonnollisista menoistaan ja taikauskoisuudestaan. Heidän sanotaan uskoneen ns. sielunvaellukseen, pitäneen papujen syöntiä ja kumoon käännetyn saavin päällä istumista suurena syntinä jne.

Sofistit olivat Demokritoksen aikalaisia, mutta ajattelunsa tason puolesta heidät voitaneen laskea "esidemokritoslaiseen" kauteen. Heistä on mainittava siksi, että heillä on vielä meidän päiviemme Euroopassa ja varsinkin Amerikassa lukuisia henkisiä sukulaisia. Sofistifilosofien muisto elää toisaalla usein viljellyissä sanoissa "sofismi" ja "sofistiikka", millä tarkoitetaan näsäviisasta saivartelua.

Huomattavimpina sofisteina mainitaan historiassa Protagoras ja Gorgias. Edellinen väitti: "Ihminen on kaikkien asiain mitta". Tällä lauseellaan hänen katsotaan tarkoittaneen, että ainoa peruste olioiden ja ilmiöiden arvioimiselle on se miltä ne ihmisyksilöstä näyttävät ja tuntuvat. Subjektiivinen käsitys on ratkaiseva, ei ole mitään objektiivista mittapuuta eikä objektiivista totuutta. Kun ollaan eri mieltä, on jokainen oikeassa. Kysymys ei ole siitä, mikä on totta, vaan mikä on parempaa. Protagoras puolusti vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä, lakia ja moraalia, oletettavasti siksi, että se oli edullista hallitsevalle orjanomistajaluokalle. Ehkä samasta syystä hän puolusti jumalien palvomista, vaikka myönsi, ettei tiedä onko näitä olemassakaan.

Kun "ihminen on kaiken mitta", se merkitsee johdonmukaiseen päätökseensä kehitettynä, että oikeaa on se mikä on edullista minulle. Ei liene sattuma, että pragmatismin nimellä kulkeva nykyamerikkalainen filosofinen virtaus, joka tunnustaa Protagoraan oppi-isäkseen ja mainitun lauseen tunnuksekseen, on amerikkalaisten businessmiesten suosima.

Protagoras on ensimmäinen tunnettu kreikkalainen filosofi, jonka voidaan sanoa edustaneen subjektiivista idealismia, siis sellaista idealismin lajia, joka tunnustaa oleviksi vain omat subjektiiviset elämyksensä. Gorgias esittää mielipiteensä vieläkin selvemmin ja jyrkemmin: "Mitään ei ole, ja jos on, sitä ei voida tietää, ja jos voidaan tietää, niin ei voida koskaan ilmoittaa toisille ihmisille".

Ehdottoman yhdensuuntaista ja johdonmukaista ei sofistienkaan filosofia ollut. Heillä on oivalluksia, joita voitai-

siin luonnehtia materialistisiksi. Hegel korostaa tämän tästä sofistien dialektiikkaa. Lenin ei ole yhtä innostunut kehumaan sofisteja siitä. Idealisti Hegel oli nähtävästi taipuvaisempi näkemään dialektiikkaa silläkin, missä oli kysymys vain sofisteille niin ominaisesta pelkästä väittelytaidon harrastuksesta ja kisailusta haetuilla käsitteiden ristiriidoilla.

II. Demokritos, Platon ja Aristoteles

MATERIALISTI DEMOKRITOS JA HÄNEN ATOMIOPPINSA

400-luvulla e.a.a. kreikkalainen materialismi kohoaa uudelle tasolle. Siinä kuvastuu maan talous- ja kulttuurielämän kehityksessä edellisellä vuosisadalla saavutettu huomattava edistys. Tiede oli edennyt uuteen vaiheeseen. Tähtitieteessä, fysiikassa, matematiikassa ja lääketieteessä oli otettu suuri askel eteenpäin. Arkkitehtuurin, kuvataiteiden ja kirjallisuuden alalla oli päästy saavutuksiin, joita maailma vieläkin ihailee. Tämä kaikki, varsinkin tieteiden kehitys, loi suotuisat edellytykset filosofiankin eteenpäin menolle. Sen ei enää tarvinnut rakentaa olettamuksiaan ja väittämiään pelkästään välittömien havaintojen pohjalle. Sen käytettävissä oli jo jonkinlainen tutkittu aineisto.

”Atomiopin isäksi” mainittu, noin vuosina 460—370 elänyt Demokritos kuuluu täydellisesti hallinneen kaikkea aikansa tietomäärää. Marxin ja Engelsin lausunnon mukaan Demokritos oli ”kokeileva luonnontutkija ja ensimmäinen ensyklopedinen äly kreikkalaisten keskuudessa”. Hän oli selväpiirteinen ja johdonmukainen materialisti. Mikään ei viittaa siihen, että hänellä olisi ollut vähäisimpiäkään horjahduksia idealismin, taikauskon tai uskonnollisuuden suuntaan.

Demokritoksen edeltäjänä ja ensimmäisenä atomiopin esittäjänä mainitaan L e u k i p p o s, josta ei kuitenkaan ole säilynyt luotettavia elämäkerrallisia tietoja. Demokritoksesta ja hänen opistaan on jälkimaailmalle jäänyt selvempi kuva, vaikka hänen omista teoksistaan ei ole jäänyt paljonkaan jäljelle.

Erotukseksi aikaisemmista materialisteista, jotka välittömän näkemyksensä pohjalta yrittivät luoda itselleen käsitystä heitä ympäröivän maailman "rakennusaineen" laadusta ja olemuksesta, Demokritos ryhtyy tutkimaan tämän aineen r a k e n n e t t a ja luonnon ilmiöiden välistä syy-yhteyttä. Hän päätyy tulokseen, että koko luonto koostuu pienenpienistä ainehiukkasista, a t o m e i s t a. Atomit eroavat toisistaan muodoltaan, suuruudeltaan, painoltaan, asemaltaan ja järjestykseltään. Luonnon esineiden moninaisuus johtuu siitä järjestyksestä, jossa erilaiset atomit ovat toisiinsa liittyneet. Lukematon määrä atomeja on ikuisesti liikkeellä äärettömässä tyhjässä avaruudessa. Joskus ne törmäävät toisiinsa ja muodostavat a t o m i p y ö r t e i t ä. Sillä tavoin muodostuu suuri määrä "syntyviä ja kuolevia maailmoja". Kaikki luonnossa tapahtuvat muutokset ovat atomien yhtymistä ja eroamista. Atomien liike on putoamista, jonka kestäessä eripainoiset atomit tarttuvat toisiinsa tai irtoavat toisistaan.

Herakleitos oli nähnyt luonnossa vallitsevassa ikuisessa liikkeessä vastakohtien kautta tapahtuvaa muutosta ja kehitystä. Demokritos sitä vastoin tarkasteli liikettä vain atomien ja niiden yhdistelmien siirtymisenä paikasta toiseen. Marxilainen filosofian historia toteaa tämän eron ensimmäisenä ilmauksena dialektisen ja mekaanisen materialismin välisestä ristiriidasta.

Demokritos kuuluu ensimmäisiin filosofeihin, jotka edustavat selvästi ilmaistua d e t e r m i n i s m i ä, käsitystä luonnossa vallitsevasta yleisestä syy-yhteydestä ja sen tapahtumien lainmukaisuudesta. Hän opetti, että "ainoakaan olio ei ilmaannu maailmaan syyttä, vaan kaikki tulee jollakin perusteella ja välttämättömyyden pakosta". Demokritoksen oppi yleisestä syy-yhteydestä on esittänyt suurta osaa tieteellisen ajattelun kehityksessä. Mutta samaistaessaan syy-yhteyden ja välttämättömyyden hän joutui yksipuoliseen fatalistiseen käsitykseen, että kaiken maailmassa on täytynyt tapahtua ehdottomasti juuri niin kuin se on tapahtunut. Hän päätyi siten kieltämään s a t t u m a n mahdollisuuden, sulkemaan sen pois yleisen syy-yhteyden piiristä. Tämän käsityksen virheellisyys tuli erittäin selvästi ilmi myöhemmin, jolloin se liitettiin kysymykseen t a h d o n v a p a u d e s t a.

Aistimukset syntyvät Demokritoksen mukaan siten, että kappaleista virtaa jonkinlaisia ohuita kuoria, "idoleja", jotka tunkeutuvat aistielimiin. Aistimus on tiedon peruslähde, mutta se antaa vain "hämärän" tiedon esineistä. Sen ylle kohoaa "valoisa" tieto, yleistävä teoreettinen ajattelu. Demokritos on siis ensimmäinen kreikkalainen filosofi, joka on asettanut kysymyksen aistimusten ja ajattelun suhteesta tiedostamisprosessissa. Hän on myös ensimmäisenä esittänyt ajatuksen aistimuksista objektiivisen todellisuuden subjektiivisina kuvina: "Mielessä on lämmin, mielessä on kylmä, mielessä on väri, makea ja karvas, mutta todellisuudessa on vain atomeja ja tyhjyyttä".

Nämä Demokritoksen sanat ovat saaneet filosofianhistoriallista merkittävyyttä muun muassa siitä syystä, että ne ilmaisevat yhden niitä antiikin Kreikan materialistien nerokkaita oivalluksia, jotka aiheuttivat Hegelissä närkästystä. Hän sanoo, että tuossa Demokritoksen käsityksessä "on avattu tie huonolle idealismille", kun siinä korostetaan, että "m i n u n aistimukseni, m i n u n".

Ymmärtääkseen Hegelin tuohtumuksen on huomattava, että Demokritoksen oivallus aistimuksen subjektiivisesta

luonteesta on jyrkässä ristiriidassa Hegelin oman idealistisen filosofian kanssa. Sen mukaan tajunta eli "henki" ei ole ihmisen omaisuutta eikä ominaisuutta, vaan jotakin itsessään olevaa, ihmisestä riippumatonta, vaikka se voikin käyttää ihmistäkin "asuinsijanaan".

Arvostellessaan Leukippoksen ja Demokritoksen käsitystä "atomipyörteistä" uusien maailmoiden synnyn aiheuttajina Hegel valittaa, että siinä "ei ole mitään mielenkiintoista", vaan kaikki on pelkkää "tyhjänpäiväistä kuvittelua", "hämäriä ja sekavia mielikuvia". Lenin sitä vastoin näkee siinä nerokkaita aavistuksia ja luonnehtii Hegelin suhtautumista asiaan "sokeudeksi" ja "idealistin toispuolisuudeksi". Lenin toteaa Hegelin yleensäkin kohtelevan Demokritosta väärin, emintimän tavoin, ja huomauttaa: "Idealisti ei siedä materialistin henkeä".

Toisaalta Demokritos on saanut jälkimaailmalta runsaasti tunnustustakin. Ciceron sanotaan pitäneen häntä "täysin Platonin arvoisena filosofina". Paljon rohkeampi on Bertrand Russell, joka myöntää, että "Demokritos on tieteellisessä mielessä päätään ylempänä kaikkia vanhan ajan filosofeja, kuuluisimpiakin heistä, jopa itseään Aristotelestakin". Russellinko vaikutuksesta johtunee, että Demokritoksen nimi on viime aikoina yhä useammin alkanut vilahdella meilläkin ilmestyvien filosofian oppikirjojen lehdillä.

Vanhojen kirjoittajien teokset sisältävät paljonkin todistuksia siitä valtavasta vaikutuksesta, joka Demokritoksen opeilla oli jo hänen aikanaan. Toisaalta ne herättivät kiihkeätä vastarintaa, jonka johtavana hahmona esiintyi idealistisen filosofian "kantaisä" Platon. Tässä materialismia vastaan käymässään taistelussa Platon ei tyytynyt vain pelkkiin aatteellisiin todistuskappaleisiin. Hänen tiedetään osoittaneen varsin suurta aktiivisuutta saadakseen aikaan Demokritoksen kaikkien teosten hävittämisen polttoroviolla. Platonin ei kuitenkaan onnistunut toteuttaa aiettaan, sillä

Demokritoksen teosten tuhoutuminen kuuluu melkoista myöhempään aikaan. Platonin tiedetään myös syyttäneen Demokritoksen kannattajia jumalattomuudesta, mikä silloisissa oloissa merkitsi samaa kuin kuolemanrangaistusvaatimus.

PLATON JA OBJEKTIIVINEN IDEALISMI

Yhtä kiistattoman selvä tapaus kuin Demokritos on johdonmukaisena, horjumattomana materialistina, on *Platon* (427—374) taistelevan idealismin ensimmäisenä selväpiirteisenä edustajana. Hänen edeltäjänään ja oppi-isänään mainitaan Sokrates, mutta tämänkin opit tunnetaan vain Platonin esittäminä. Meille ei ole tässä lainkaan tärkeätä tietää, missä Sokrates loppuu ja Platon alkaa, ja siksi puhummekin vain Platonin filosofiasta.

Platonin filosofia on *objektiivista idealismia*, jonka mukaan kaiken olevaisen alku ja perusta on ihmisestä riippumatta olemassa oleva yliluonnollinen *idea*. Jokaisella luonnossa havaitsemallamme esineellä ja oliolla on oma ideansa, joka kuuluu ihmisiltä salattuun yliaistilliseen "ideain maailmaan". Idea käy olion edellä ja on siitä täysin riippumaton. Se on täydellinen, ikuinen ja kuolematon, kun taas sitä vastaava aistein havaittava olio on epätäydellinen, katoavainen, vain jonkinlainen idean varjo.

Platon selittää ideaoppiaan seuraavaan tapaan. Olettakaamme, että edessämme on jokin olio, esimerkiksi pöytä. Jokainen aisteillamme havaitsemamme pöytä ilmaantuu, muuttuu ja tuhoutuu aikanaan. Sellainen pöytä ei filosofia kiinnosta. Hänen tehtävänään on päästä perille siitä mikä ei muutu eikä katoa, ja sellainen on pöydän ikuinen muut-

tumaton olemus, "pöytä yleensä" eli "pöydän idea", joka on ollut ennen kaikkia aisteilla havaittavia pöytiä. Todellista tietoa voi olla vain pöydän ideasta.

Vieläkin havainnollisempaa esimerkkiä käyttää Russell. Kissa, jonka näemme juoksentelevan kadulla, on kuolevainen ja epätäydellinen; sellaiset kissat voivat erota suurestikin toisistaan. Sitä vastoin kissan idea, joka on ajan ja paikan ylä- ja ulkopuolella, on kuolematon, muuttumaton ja yksi.

Marxilaiselta kannalta katsoen ideoille rakentuva Platonin maailma seisoo päälaellaan. Myönteistä hänen ideaopissaan on se, että se kaikesta mystillisyydestään huolimatta valottaa yleiskäsitteiden ongelmaa, vaikkakin nurinkurisessa järjestyksessä. Pöydän, kissan, ihmisen jne. ideat ovat tavallaan niiden yleiskäsitteitä. Mutta Platon ei ymmärtänyt tai ei halunnut tunnustaa sitä, miten yleiskäsitteet todellisuudessa muodostuvat yleistyksinä monista konkreettisista ilmiöistä, näille kaikille yhteisistä piirteistä. Löytääkseen yleiskäsitteet valmiina "ideoina" hänen täytyi etsiä niitä todellisuuden ulkopuolelta.

Platon tuomitsi Demokritoksen atomiopin sekä käsityksen luonnon ilmiöiden yleisestä syy-yhteydestä. Hän edusti teleologiaa, oppia kaiken olevaisen tarkoitusperäisyydestä. Tässä järjen- ja tieteenvastaisessa käsityksessä, jonka mukaan elämän kulkua ohjaa jokin ihmisten yläpuolella oleva "korkeampi tarkoitus", näkyy ehkä selvimmin Platonin opin suora yhteys uskonnolliseen mystiikkaan. Se kuvastuu myös hänen moraaliopissaan, jonka mukaan hyve on jokin itsessään oleva, olosuhteista riippumaton absoluutti.

Hegelin filosofian historiaa tutkiessaan Lenin arvosteli Hegeliä siitä, että tämä kohtelee materialisteja hyvin yliolkaisesti, kuittaa esimerkiksi Demokritoksen parilla sivulla, mutta antaa ansiottoman suuren arvon Platonille, esittäen

tämän teoksista suunnattoman määrän mystillistä lorua, esimerkiksi sellaista "luonnonfilosofiaa", että "aistittavien esineiden olemus on kolmikulmio".

Platon on jättänyt filosofian historiaan huomattavan jäljen, mutta myönteistä ja edistyksellistä ei hänen filosofiassaan marxilaiselta kannalta katsoen ole paljonkaan löydettävissä.

ARISTOTELES, "KREIKAN FILOSOFIAN ALEKSANTERI SUURI"

Vaikka filosofian historia marxilaisen käsityksen mukaan on olennaisimmalta sisällöltään materialismin ja idealismin välisen taistelun historiaa, ei se lainkaan merkitse, että jokainen filosofi olisi varauksettomasti sijoitettavissa jompaankumpaan leiriin. Historiassa tulee vastaamme monia hyvinkin huomattavia filosofeja, joiden oppi sisältää sekä idealistisia että materialistisia aineksia. Marxilaisessa filosofian historiassa lasketaan näihin kuuluvaksi Aristoteles (384—322), antiikin Kreikan tietorikkain ja monipuolisin ajattelija, sen "universaalisin pää", kuten Engels on hänestä sanonut. Marx nimitti Aristotelesta "Kreikan filosofian Aleksanteri Suureksi". Kuten Aleksanteri oli alistanut valtaansa kaikki antiikin maailman maat, oli Aristoteles, joka toimi Aleksanterin opettajana, koonnut kirjoittamiinsa satoihin teoksiin inhimillisen tiedon saavutukset mitä erilaisimmilla aloilla.

Aristoteleen ajatustoiminnan monipuolisuus oli ilmiömäinen. Marx toteaa Pääomassaan Aristoteleen olleen ensimmäinen, joka on suorittanut arvomuodon tieteellistä erittelyä ja esittänyt nerokkaita oivalluksia erilaatuisten ta-

varoiden yhteismitallisuudesta. Ensimmäisenä hän on myös esittänyt opin muodollisesta logiikasta. Suuri merkitys on ollut hänen valtio-oppia, estetiikkaa ja luonnontieteitä koskevilla tutkimuksillaan.

Aristoteleen teoreettiselle filosofialle on ominaista selvästi havaittava ristiriita sen materialististen ja idealististen ainesten välillä. Seuraavassa yritetään tarkastella näitä puolia erikseen.

Materialismia on Aristoteleella ensinnäkin se, että hän tunnustaa luonnon olevan olemassa objektiivisesti, minkäänlaisesta hengestä riippumatta. Tämä seikka on hänen mielestään "itsestään tunnettua", joten hän ilman muuta asettuu siinä ns. naiivin realismin kannalle. Hän torjuu opettajansa Platonin opin ennen reaalista maailmaa ja siitä riippumatta olevista ideoista. Tällaiset ikuisesti muuttumattomat ideat eivät tuo mitään selitystä luonnossa ja sen olioissa tapahtuvaan liikkeeseen. Olioiden olemusta ei ole etsittävä olioiden ulkopuolelta, vaan niistä itsestään. On lähdettävä luonnon ilmiöiden tutkimisesta. Teoreettisen ajattelun tulee nojata aistien antamiin todistuksiin. Erillisiä ilmiöitä tarkastelemalla päästään yleiskäsitteihin, jotka Platon oli korvannut aistittavista esineistä riippumattomilla ja niiden vastakohtana esittämillään ideoilla. Yleistä ei voida käsitellä irrallaan yksityisestä, erillisestä, sillä ne eivät ole toisistaan erotettavissa.

Selvästi materialistisia ovat edelleen monet Aristoteleen ajatukset materian ja tajunnan välisestä suhteesta. Hänen sanojensa mukaan "ajatella voi jokainen, jos haluaa, mutta aistimus ei riipu hänestä — sitä varten pitää olla aistittavaa", ja "aistimusta ei ole ilman kappaletta". Hän osasi myös tehdä eron toisaalta aistimuksen, toisaalta aistittavan kappaleen eli materian välillä. Demokritoksen tätä koskevaa ajatusta selventäen hän osoitti, että vaikka aistimus ei ole mahdollinen ilman materiaa, ei se kuitenkaan itse s i-

s ä l l ä materiaa. "Aistimus on aistittavien muotojen mieltämistä ilman materiaa", sanoo Aristoteles ja vertaa aistimusta pelkkään muotoon, joka sinettisormuksesta jää vahaan.

Demokritoksen ja Aristoteleen oivallus materian ja tajunnan välisestä laadullisesta erosta oli valtava saavutus silloiseen aikaan katsoen, kun otetaan huomioon, että vielä meidän päivinämme on "uudenaikaisia" filosofeja, jotka eivät tunnusta tajunnasta riippumattoman ulkomaailman olemassaoloa — tai ovat vain tunnustavinaan — eivätkä niin ollen voi myöskään nähdä eroa tajunnan ja materian välillä.

Aristoteleen näkemys materian ja tajunnan välisestä laadullisesta erosta sai Hegelin jyrisemään ja räjähtelemään, mikä on ymmärrettävääkin, koska Hegelin mukaan kaikki olevainen on pelkkää maailmanhenkeä tai sen "toisinolemista" aistimaailmassa. Kun Aristoteles selittää, että "se mikä synnyttää aistimuksen, on u l k o p u o l e l l a" ts. ihmisen tajunnan ulkopuolella, kun taas aistimus on ihmisen "minässä", vastaa Hegel yrmeästi: "On yhdentekevää, onko aistimus minun ulkopuolellani vai minussa, se o n".

Aristoteles omaksui Leukippoksen ja Demokritoksen käsityksen atomeista ja niiden liikkeistä, mutta arvosteli näitä siitä, etteivät he olleet selittäneet, mikä on liikkeen "alkusyy". Sitä ei Aristoteles itsekään pystynyt selittämään, koska hän ei jaksanut omaksua johdonmukaista materialistista käsitystä materian liikkeen ikuisuudesta, sen aluttomuudesta ja loputtomuudesta, sitä että materian liikkeen "syy" on materiassa itsessään ja että liike kuuluu materiaan sen erottamattomana ominaisuutena. Hän oli päinvastoin sitä mieltä, että "alkumateria" on itsessään passiivista, joten se tarvitsee liikkeelle päästäkseen "alkusysäystä". Kun hän ei löytänyt tuollaista liikkeelle sysäävää voimaa, "liikkumatonta liikuttajaa", aineellisesta todellisuuksien maailmasta, hänen täytyi tulla johtopäätökseen, että se tulee maailman

ulkopuolelta ja on henkistä laatua, siis jonkinlainen jumala. Ja kun tuollainen liikuttaja kerran on tarpeen, täytyy sillä myös olla jokin t a r k o i t u s. Näin Aristoteles päätyi f i n a l i s m i i n eli t e l e o l o g i a a n, idealistiseen tarkoitusperäisyysoppiin. Hän asetti sen vastakohdaksi Demokritoksen determinismille, joka tunnustaa syyn ja seurauksen, mutta ei mitään ihmisen ulkopuolella olevaa tarkoitusta.

Aristoteleen horjunta materialismin ja idealismin välillä ilmenee siinäkin, että hän erottaa aistimuksen ja ajattelun jyrkällä väliseinällä toisistaan. Hänen mukaansa a i s t i m u s on kyllä sidottu materiaan, mutta a j a t t e l u ei riipu materiasta eikä aistimuksesta. Siitä, että ihminen voi ajatella mitä hän tahtoo, Aristoteles päättelee, että ajattelun lähde on ruumiista riippumaton sielu. Materia on passiivista, mutta sielu eli "muoto" on aktiivinen alkuperuste.

Teoriaa materian passiivisuudesta ja sielun aktiivisuudesta Aristoteles soveltaa myös valtio-oppiinsa. Käsitystään orjanomistusjärjestelmän oikeudenmukaisuudesta hän perustelee sillä, että orjanomistaja edustaa lähinnä sielua, kun taas orjalla on ruumis etutilalla. Ja koska "sielu on luonnostaan hallitseva alkuperuste ja ruumis sille alistettu", on oikein, että herra hallitsee orjaa.

Monista arvostelua kestämättömistä käsityksistään huolimatta Aristoteles on tuonut paljon arvokasta materialistiseen luonnonkäsitykseen ja suuresti edistänyt filosofisten peruskäsitteiden selvenemistä. Lenin, jota Aristoteleen teokset suuresti kiinnostivat, piti suuressa arvossa hänen opissaan ilmeneviä "eläviä dialektiikan ituja" ja hänen uskoaan "järjen mahtiin ja tiedostamisen voimaan".

III. Epikuros ja Lucretius

"OLEVAISEN LUONNOSTA"

E p i k u r o s (341—270)oli viimeinen antiikin Kreikan suurista materialisteista. Hänen filosofiaansa on syytä tutustua perusteellisesti, koska se on tavallaan yhteenvetoa koko antiikin Kreikan filosofiasta ja sen saavutuksista. Ja juuri Epikuroksen filosofian yksityiskohtaiseen selostamiseen tarjoutuu erinomainen tilaisuuskin, siitä huolimatta, että hänen yli 300 teosta käsittäneestä kirjallisesta tuotannostaan ei ole säilynyt kuin vähäisiä rippeitä. Miltei kokonaisuudessaan on sensijaan säilynyt roomalaisen runoilijan L u c r e t i u k s e n (n. 99—55) suurenmoinen teos "De rerum natura" (Olevaisen luonnosta), jossa elävässä, havainnollisessa ja selkeässä muodossa esitetään Epikuroksen filosofian perusajatukset.

Vanhoissa filosofian oppikirjoissa Epikuros esiteltiin jonkinlaisena antikristuksena, synnillisten aistinautintojen apostolina. Tuollaiset valheelliset ja sittemmin myös sellaisiksi tunnustetut käsitykset olivat lähtöisin Epikuroksen filosofisilta vastustajilta, joista tuonnempana mainitaan. Epikuros ja hänen oppilaansa kiistelivät tosiaankin aikalaistensa s t o a l a i s t e n kanssa moraalista, mutta kysymys ei liene kummaltakaan puolelta ollut paheellisuuden puolustamisesta. Kiista koski vain sitä, onko hyveellä jotakin

tekemistä ihmisten käytännöllisten pyrkimysten ja "ajallisen" elämän kanssa vai eikö ole. Stoalaisten sanotaan edustaneen käsitystä, että hyvettä on harjoitettava pelkästään hyveen vuoksi, kun taas Epikuroksen mukaan hyve on ihmisiä varten, onnellista elämää ja nautintoa varten, millä filosofi ei tarkoittanut muuta kuin kärsimysten puuttumista ja mielenrauhaa.

Moraalikysymys ei kuitenkaan ole etualalla Epikuroksen filosofiassa, ja Lucretiuskin koskettelee sitä vain ohimennen. Pääasia näille filosofeille on kysymys todellisuutta vastaavasta maailmankuvasta, "olioiden olemuksesta". Tämä puoli Epikuroksen filosofiassa onkin kaikkein mielenkiintoisin filosofisen ajattelun kehityksen kannalta, ja sen yksityiskohtaista selostamista pitää materialistinen filosofian historia Lucretiuksen arvaamattoman suurena ansiona.

Lucretiuksen filosofinen runoelma "Olevaisen luonnosta" on saanut eräissä suomalaisissakin aikakirjoissa osakseen ylistäviä mainesanoja. Sitä on sanottu ihanaksi, nerokkaaksi, jopa kuolemattomaksikin. Ja kaikkea tuota se ilmeisesti onkin. Mutta sitä surullisempaa on todeta, että suomenkielisessä painetussa sanassa tämä maailmankirjallisuuden merkkiteos on parhaassakin tapauksessa kuitattu hyvin suppeasanaisella maininnalla. Olisikohan tällaiseen suhtautumiseen ollut osaltaan myös vaikuttamassa se tosiasia, että "Olevaisen luonnosta" on hyvin vakuuttavaa ja vaikuttavaa materialistisen maailmankäsityksen julistusta, sitäkin vaikuttavampaa, kun se tapahtuu viehättävässä taiteellisessa muodossa? Herää myös kysymys, onko meidän odotettava sosialistiseen Suomeen saakka tämän mainion kirjan suomenkielistä laitosta.

Toistaiseksi ei jää muuta neuvoksi kuin Lucretiuksen filosofisen runoelman sisällön suorasanainen selostaminen. Teos jakautuu kuuteen kirjaan. Kahdessa ensimmäisessä

esitetään oppi maailman "rakennuksesta", atomien muodoista ja liikkeestä, kolmannessa on puhe elämästä ja kuolemasta, ruumiista ja sielusta, neljännessä aistimuksista ja järjestä, viidennessä ja kuudennessa maailmankaikkeuden ongelmista, luonnonvoimista sekä pelon ja taikauskon voittamisesta.

Kaikesta tästä runoilija kertoo ystävälleen Memmiukselle, joka lienee ollut historiallinen henkilö, selostaen tälle rajattomasti ihailemansa Epikuroksen oppeja. Epikuroksen samoin kuin Demokritoksenkin arvovalta oli vanhalla ajalla hyvin suuri. Heidän materialistinen oppinsa, joka pyrki selittämään kaikki maailman ilmiöt luonnollisella tavalla, mystiikkaan turvautumatta, oli omiaan vapauttamaan ihmiset uskonnollisten ja taikauskoisten käsitysten aiheuttamasta kuoleman ja kuolemanjälkeisen elämän pelosta.

"EX NIHILO NIHIL"

Nämä kolme sanaa latinaa kannattaa painaa mieleen Lucretiuksen muistoksi, sillä ne ovat hyvin tärkeällä sijalla hänen esityksessään. Ne merkitsevät, että mitään ei synny olemattomasta. Eli vieläkin "vakuuttavammalle" suomen kielelle käännettynä: tyhjästä on paha nyhjästä. Kaikella olevalla ja tapahtuvalla on luonnolliset syynsä ja edellytyksensä.

Mystillisiä ja taikauskoisia käsityksiä, joiden mukaan maailma on luotu tyhjästä, Lucretius arvostelee seuraavaan leikilliseen tapaan: jos noiden väitteiden esittäjät olisivat oikeassa, silloinhan sikiäisi kaikenlaisia olentoja ilman minkäänlaista siementä, mielivaltaisesti. Merestä nousisi ihmisiä, kuivalla maalla syntyisi kaloja, taivaasta tip-

puisi nautakarjaa ja muita eläimiä, pelloille ilmestyisi jos jonkinlaisia hirviöitä olemattomasta syystä eikä puiden hedelmillä olisi määrättyä muotoa, vaan niitä olisi samassakin puussa aivan erilaisia, miten sattuu.

Lucretiuksen todistelu ei pyrikään käymään tieteellisestä. Hän tahtoo sanoa vain sen, että kaikki ilmiöt on selitettävä luonnollisella tavalla. Joskus hän esittää useampiakin erilaisia selityksiä samalle ilmiölle. Hän ei siis uskottele pystyvänsä antamaan pätevää ja lopullista selitystä kaikkeen, mutta pitää ehdottomasti kiinni siitä, että selityksessä ei saa olla mitään sellaista mikä sotii materialistista luonnonkäsitystä vastaan. ”On vielä paljon seikkoja”, hän sanoo, ”joiden syistä voidaan antaa useitakin selityksiä, vaikka vain yksi niistä on oikea”.

Epikuroksen atomioppia selostaessaan Lucretius ei käytä atomi-sanaa, vaan puhuu hiukkasista, alkioista, elementeistä, siemenistä jne. Hän kuvailee elävästi, jopa dramaattisesti näiden hiukkasten ikuista, alutonta ja loputonta liikettä, jossa kaikenlaisia esineitä syntyy ja jälleen hajoaa. Kappaleet muuttavat muotoaan ja kokoaan, toiset suurenevat, toiset pienenevät, ne vaihtavat aineosasiaan, mutta kokonaisuus säilyy, siitä ei katoa mitään. Antaakseen ystävälleen havainto-opetusta atomien liikehtimisestä avaruudessa hän kutsuu tätä seuraamaan pölyhiukkasten käyttäytymistä valonsäteessä, missä ”ne heittelehtivät edestakaisin ikään kuin mittelisivät voimiaan ikuisessa taistelussa”.

Selittääkseen, miten kappaleet koostuvat atomeista, hän vertailee näitä säkeittensä kirjaimistoon. ”Kuten huomaat, on monissa sanoissa useitakin yhteisiä kirjaimia, mutta niin sanat kuin säkeetkin eroavat toisistaan kokoonpanoltaan. Samoin esineet, vaikka niillä onkin paljon yhteisiä alkuosasia, saattavat erota hyvinkin paljon toisistaan”. Ei pidä kuitenkaan ajatella, että atomit yhtyisivät toisiinsa umpimähkään, miten sattuu. ”Silloinhan sinä näkisit kaikkialla hirviöitä, puolielukoita ja puoli-ihmisiä, joiden ruumiista saattaisi kasvaa esiin pitkiä puiden oksia”. Mutta koska sellaista ei tapahdu, vaan kaikki on lähtöisin tietyistä siemenistä ja tietystä äidistä, säilyttäen kaikki lajinsa tuntomerkit, niin on selvää, että kaiken täytyy tapahtua tiettyjen lakien mukaan.

Lankeamatta kiusaukseen seurata kaikkia yksityiskohtia myöten Lucretiuksen värikästä esitystä atomien maailmasta tarkastelemme lähemmin enää vain yhtä, niin filosofeja kuin fyysikkojakin aikoinaan suuresti askarruttanutta kysymystä atomien liikkeen suunnasta. Demokritos oli opettanut, että atomien liike avaruudessa tapahtuu yhteen määrättyyn suuntaan, putoamisena ”alaspäin”, ja että tämän putoamisliikkeen kestäessä eripainoiset ja siitä syystä erilaisella nopeudella liikkuvat atomit tarttuvat toisiinsa muodostaen esineitä ja maailmoita. Demokritoksen selitys oli Lucretiuksen mielestä epätyydyttävä, se ”harhailee kaukana totuudesta”. Epikuros ja Lucretius käsittivät itsekin atomien liikkeen virraksi, mutta korostivat samalla, että atomeilla on taipumus poiketa suunnastaan, lähteä ”omille teilleen”, ja että vasta tämä tekee mahdolliseksi atomien törmäämisen toisiaan vastaan ja kytkeytymisen toisiinsa. Tähän käsitykseen sisältyy jonkinlainen aavistus siitä, että atomien liikuntaa eivät määrää yksinomaan ulkoapäin tulevat sysäykset, vaan että niissä on itsessään jokin liikkeelle paneva voima.

Tämä seikka näkyy jääneen täysin käsittämättömäksi Hegelille. Kun Epikuros selittää, että atomien liike ei ole suoraviivainen, vaan käyrä, leimaa Hegel sellaisen selityksen ”mielivaltaiseksi ja ikäväksi”, mikä antaa Leninille aiheen vastaaviin reunahuomautuksiin elektronin liikkeestä ja idealistien jumalasta. Kun Hegel edelleen sanoo Epi-

kuroksen väittävän, että atomeilla on "ajattelukyky", se on Leninin mielestä lorua, asian ytimen kiertämistä. Lucretius ei puhu runoelmassaan atomien ajattelukyvystä, mutta sensijaan puhuu niiden liikuntakyvystä, ja sehän on jo kokonaan toinen asia.

Samassa yhteydessä Lucretius puhuu tahdon vapaudesta. Hän arvostelee Demokritoksen oppia atomien suoraviivaisesta putoamisesta ennen kaikkea sen vuoksi, että sen mukaan olisi kaikki tapahtuminen maailmassa kerta kaikkiaan ja kohtalokkaasti määrätty, joten ei jäisi mitään sijaa vapaalle tahdolle. Vaikka luonnossa vallitseekin järjestys ja lainmukaisuus, ei se merkitse, ettei ihmisellä olisi mitään valinnan varaa. Lucretius puhuu hyvin voimakkaasti "kohtalon vallasta vapautuneesta tahdosta".

Bertrand Russell selittää, että "Epikuros oli materialisti, mutta ei deterministi", kun taas Demokritos, jonka teoria ei jättänyt mitään sijaa sattumalle, oli hänen mielestään selvä deterministi. Tuontapaiset selitykset antavat aihetta huomauttaa determinismi-käsitteen kahdenlaisesta käytöstä. Marxilaisuuden mukaan olivat niin Demokritos kuin Epikuros ja Lucretiuskin deterministejä, koska nämä viimeksi mainitutkin tunnustivat, että kaikilla tapahtumilla, niin sanotut sattumat mukaan luettuina, on omat syynsä. Russell ja monet muut sitä vastoin näkevät determinismiä vain siellä, missä sattumien ja vapaan tahdon mahdollisuus kielletään.

RUUMIS JA SIELU

"Selitettyäni sinulle maailman perusosasten olemuksen ja ominaisuudet, kun ne muodoltaan erilaisina kiitävät ikuisessa liikkeessä muodostaen erilaisia olioita, arvelen että

nyt on aika valaista hengen ja sielun olemusta sekä voittaa ja karkottaa kokonaan Akheronin* pelko, joka kalvaa ihmisiä, pirstoo heidän elämänsä ja synkentää kaiken sysimustalla pimeydellä ja kuoleman usvalla, estäen ihmisiä nauttimasta valoisaa ja puhdasta iloa."

Näin Lucretius aloittaa runoelmansa kolmannen kirjan, jossa hän käsittelee kysymystä materian ja tajunnan välisestä suhteesta. Seuraavassa muutamia hänen tärkeimmistä väittämistään:

"Minä väitän, että henki, jota myös järjeksi nimitämme, missä asustaa elävä tajuntamme ja ymmärryksemme, on vain osa ihmistä, kuten käsi, jalka ja silmä..."

"Meidän on tunnustettava, että henki on olemukseltaan maallinen, koska se tuntee kipua ruumiin saamasta haavasta tai vammasta".

"...Ei ruumis eikä henki pysty tuntemaan erikseen, toisiinsa vaikuttamatta."

"Edelleen näemme, että ymmärrys syntyy samanaikaisesti ruumiin kanssa ja että se myös kasvaa ja vanhenee yhdessä sen kanssa. Samoin kuin lapset liikkuvat epätasaisin ja haparoivin askelin, on myös heidän henkensä ja ajatuksensa heikko. Myöhemmin, kun he varttuvat ja vahvistuvat, heille tulee enemmän ymmärrystäkin ja heidän henkinen voimansa kasvaa. Mutta sitten kun ruumis on vanhuuttaan raihnaantunut, kun ikä on lamaannuttanut jäsenet, alkaa ymmärryskin hapuilla, kieli kangertaa, äly vähenee."

"Näin siis ruumis kannattaa sielua. Niiden juuret ovat lujasti kiinni toisissaan eikä niitä voida irrottaa ilman että molemmat tuhoutuvat. Yhtä mahdotonta kuin on ottaa hajupihkan palasesta erilleen sen tuoksua, olisi kiskoa sielu irti ruumiista ilman että kaikki joutuu häviöön."

---

* Akheron — Manalan joki.

Sielu eli henki muodostuu Epikuroksen ja Lucretiuksen mukaan itsekin atomeista. Sielun atomit ovat hyvin pienikokoisia, sileäpintaisia, ohuita ja kevyitä. Tästä johtuu, että ajatus pystyy "lentämään" niin nopeasti.

Epikuroksen näkemys sielusta tietynlaisten atomien kokoutumana herättää jälleen syvää vastenmielisyyttä Hegelissä. Hänen tuomionsa on jyrkkä ja ehdoton: "Kaikki tuo on tyhjiä sanoja". Lenin sitä vastoin näki siinä "nerokkaita aavistuksia ja tien viitoittamista tieteelle". Leninille oli tietenkin selvää, että Epikuroksen väittämät eivät sellaisinaan kestä arvostelua, mutta hän ymmärsi sen mikä niissä oli kestävää ja edelleen kehittämisen arvoista, nimittäin oikea näkemys "sielun" aineellisesta alkuperästä.

Lucretius pitää hyvin tärkeänä "kuolematonta sielua" ja sielunvaellusta koskevien uskonnollisten ja taikauskoisten käsitysten torjumista. "Kun sanotaan, että sielu on kuolematon ja että se voi muuttaa ruumiista toiseen, niin sellainen käsitys on valheellinen. Kaikki mikä surkastuu ja hajoaa, se myös tuhoutuu. Sielunkin atomit surkastuvat, tulevat kelvottomiksi ja kuolevat vihdoin yhdessä ruumiin kanssa. Kun sanotaan, että ihmisten sielut palaavat alituisesti jälleen ihmisruumiisiin, niin minä kysyn, miten on silloin mahdollista, että viisas on muuttunut tyhmäksi, miksi pikkulapset ovat älyttömiä eikä varsakaan ole niin ymmärtäväinen kuin aikuinen hevonen? Siksi, vastataan minulle, että heikossa ruumiissa älykin tulee heikoksi. Mutta silloinhan täytyy tunnustaa sielun kuolevaisuus, koska se muuttuu ruumiissa niin suuresti, että menettää entisen kykynsä."

"Kun ruumiissamme on erityinen paikkakin, missä henki ja sielu voivat elää ja kehittyä, niin sitäkin suuremmalla syyllä meidän on kerta kaikkiaan hyljättävä se käsitys, että ne voisivat olla olemassa ja kehittyä ilman ruumista. Siksi on suoraan tunnustettava, että ruumiin tuhoutuessa

tuhoutuu myös siihen kokonaan sulautunut sielu."

Ihmisillä ei ole näin ollen mitään syytä pelätä joutuvansa siihen kaameaan vaivan paikkaan, jolla heitä pelotellaan. Ei ole Tantalosta ikuisine kärsimyksineen, ei Haadesta, jossa korppikotkat raatelevat Tityoksen maksaa. Ei ole Kerberosta, Haadeksen monipäistä ja verenhimoista koiraa, ei raivottaria eikä hirvittävää tulenlieskaa kidastaan syöksevää Tartarosta. Kaikki tuo on pelkkää tarua ja taikauskoa, mutta todellisuutta ovat ihmisten eläessään kokemat kärsimykset. Nämä kärsimykset lakkaavat ihmisen poistuessa elävien joukosta.

Lucretius selittää monin eri tavoin, että kuolema on samanlainen luonnollinen tapahtuma kuin syntyminen ja kasvaminen. "Elämää ei anneta kenellekään ikiomaksi, vaan ainoastaan ajaksi". Hän luettelee kuuluisia henkilöitä, mahtavia hallitsijoita ja suuria sotapäälliköitä, jotka olivat ottaneet kuoleman vastaan levollisesti ja nöyrästi, itsestään selvänä asiana. Mainittuaan edelleen "tieteiden ja taiteiden luojat", Homeroksen, joka erosi elämästä aivan tavallisten ihmisten tapaan, ja Demokritoksen, joka vanhaksi tultuaan ja havaitessaan henkisten voimiensa heikenneen, kallisti itse pelottomasti päänsä kuolemalle, Lucretius jatkaa:

"Itse Epikuros poistui elämästä kuljettuaan uransa loppuun, hän, joka oli hengenlahjoiltaan kaikkia muita suurempi ja loisti kaikkia kirkkaammin kuten aurinko, jonka noustessa tähdet sammuvat".

AISTIMUS JA JÄRKI

Tähän asti Lucretius on käsitellyt ihmisen "henkeä" eli "sielua" enimmäkseen yhtenä kokonaisuutena tarkoittaen sillä koko sitä ihmisen sisäisen elämän aluetta, jota yhtei-

sellä nimellä sanomme tajunnaksi. Sanat a n i m u s ja a n i m a, jotka sanakirjojen mukaan kumpikin merkitsevät sekä "henkeä" että "sielua", esiintyvät hänelläkin tavallisesti toisiinsa yhtyneinä. Eikä niiden erottaminen näy olleen helppoa Lucretiuksen kääntäjillekään. Se mikä venäläisessä käännöksessä on "henki", on saksalaisessa "sielu" ja päinvastoin. Tällaisiin seikkoihin ei kannattaisi kiinnittää huomiota, ellei Lucretius itse tekisi eräässä kohdassa (kolmannessa kirjassa) eroa "hengen" ja "sielun" välillä. Hän puhuu siitä, että "henki (animus), jota myös järjeksi kutsutaan, sijaitsee keskellä rintaa", kun sitä vastoin "muû osa sielua (anima), joka on levinnyt kaikkialle ruumiiseen, on hengen eli järjen vallan alainen ja liikkuu sen ohjeiden mukaan".

Niin alkeellista käsitystä ihmisen elimistöstä kuin tuollainen selitys osoittaakin, siinä on kuitenkin tehty vakava yritys tajunnan eri asteiden erottamiseksi toisistaan. Mutta vasta runoelmansa neljännessä kirjassa Lucretius ryhtyy tarkemmin erittelemään tajunnan eri puolia, aistimuksia ja niiden suhdetta tietoon, käsitteiden muodostumiseen ja ajatteluun. Aristoteles oli oivaltanut, että aistimusten perustana on aineellinen todellisuus. Mutta hän ei jaksanut ymmärtää aistimusten merkitystä ajattelulle, vaan eksyi mystillisiin selityksiin. Epikuros pääsee tässä asiassa pitkälle Aristoteleen edelle.

Ryhtyessään selostamaan epikurolaista oppia aistimuksista Lucretius varoittaa, että "meidän oppimme tuntuu liian karulta niistä, jotka eivät ole näihin asioihin syventyneet". Hän lupaa kuitenkin tehdä selostuksen nautittavaksi esittämällä sen "muusain sointuvin säkein" ja sokeroimalla sitä "runouden suloisella hunajalla". Taiteellisen suomennoksen puuttuessa ei tuo "runouden suloinen hunaja" pääse oikeuksiinsa, mutta ilman "hunajaakin" Epikuroksen oppi kiinnostaa.

Aistimusten aiheuttajia ovat tämän opin mukaan esineiden pinnalta irtautuvat ja niiden muotoiset, mutta hyvin ohuet, paljaalle silmälle näkymättömät kalvot eli "haamut", s i m u l a c r a. Tällaisia kalvomaisia pintakuvia kiitää esineestä katkeamattomana virtana kaikkiin suuntiin, ja ihmisen aistielimet kohdatessaan ne synnyttävät alkuperäistä esinettä vastaavan vaikutelman. Havainnollistaakseen ajatustaan noista kalvoista ja osoittaakseen, että kysymys on aivan tavallisesta ja yksinkertaisesta seikasta, "jonka tyhmäkin käsittää", Lucretius luettelee esimerkkejä: sauhun, joka nousee puita poltettaessa, tulesta säteilevän lämmön, vastasyntyneen vasikan pintakelmun, ryteikköön jääneen käärmeennahan jne. Näihin verrattavia ovat Lucretiuksen mukaan esineiden pinnalta irtoavat kalvot, vaikka ne ovatkin edellä mainittuja paljon kevyempiä ja näkymättömiä. Näiden kalvojen välityksellä ihmiset saavat ulkomaailmasta kaikki näkö-, kuulo-, väri- ja hajuaistimukset, joiden muodostumista Lucretius hyvin yksityiskohtaisesti kuvailee.

Atomit, joista nuo esineiden pinnasta lähtevät kalvot koostuvat, ovat tavattoman kevyitä, ja siitä johtuu se nopeus, jolla ne avaruudessa liikkuvat. Lenin piti hyvin merkittävänä sitä Lucretiuksen tekemää havaintoa, että auringonvalo kiitää silmänräpäyksessä mittaamattomiin etäisyyksiin.

"Aistit synnyttävät meissä totuuden ymmärtämisen, ja aistimuksia on mahdoton kumota". Näissä Lucretiuksen sanoissa on ilmaistu hänen käsityksensä aistimuksista kaiken tiedon perustana ja ajattelun välttämättömänä edellytyksenä sekä hänen vakaa luottamuksensa aistien todistuksiin. Aistit eivät petä, eivätkä aistiharhat johdu itsestään aisteista, vaan järjestä, joka saattaa erehtyä niiden todistuksia tulkitessaan. Kentaureja ei tietenkään ole eikä ole koskaan ollutkaan, mutta ihmisten kuvitelmilla kentaureista on luonnolliset selityksensä. Kun aistimuksia synnyttäviä

kalvoja virtaa avaruudessa eri suuntiin samanaikaisesti kaikenlaisista esineistä, käy helposti niin, että ihmismieli kytkee ne sopimattomalla tavalla yhteen. Kentaurin mielikuva syntyy siitä, että ihmisen ja hevosen kuvakalvot sotkeutuvat toisiinsa.

Näitä epikurolaisia käsityksiä arvostellessaan Hegel esittää raskaan syytöksen: "Epikuros kieltää yleensä kaikenlaisen käsitteen". Tätä omituista väitettään hän perustelee seuraavaan tapaan: "Onhan itsestään selvää, että jos todellisena pidetään aistittavaa olemista, niin sillä jo yleensä poistetaan käsitteen välttämättömyys, kaikki hajoaa ilman spekulatiivista mielenkiintoa ja sen sijaan pidetään yllä arkipäiväistä katsantotapaa. Siinä ei todellakaan mennä arkipäiväistä ihmisymmärrystä pitemmälle, vaan kaikki painuu arkipäiväisen ymmärryksen tasolle".

Lenin pitää tuollaista syytöstä epäjohdonmukaisena ja aiheettomana, materialismin parjauksena. Hän huomauttaa, että Epikuroksella on tässä kysymys vain tiedon ja käsitteen l ä h t e e s t ä, eikä sitä koskeva oppi voi millään tavoin "poistaa käsitteen välttämättömyyttä".

Totta on, että "Olevaisen luonnosta" ei sisällä yksityiskohtaista erittelyä käsitteistä eikä ajattelun muodoista. Mutta siinä on kyllin selvästi ilmaistu materialistinen käsitys k a i k e n l a i s e n tajunnan eli sielunelämän, siis myöskin käsitteiden, ajattelun ja henkisen luovan toiminnan "maallisesta" alkuperästä ja päättävästi sanouduttu irti Platonin ja osaksi myös Aristoteleen edustamista idealistisista ja mystillisistä käsityksistä, joiden mukaan ajatukset tulevat jostakin "ylhäältä".

Aistimuksista ja elämyksistä puhuessaan Lucretius koskettelee kysymystä sukupuolirakkauden iloista, mutta myös sen aiheuttamista ikävyyksistä ja kärsimyksistä. Mainittakoon niistä vain ohimennen pieneksi mielen ylennykseksi. Lucretius tulee tässäkin samoille "linjoille" kuin Epikuros, joka varoitti yleensäkin kaikista kiihkeistä iloista, koska ne saattavat häiritä mielenrauhaa, korkeinta nautintoa. Kuvailtuaan melko tummin värein sukupuolirakkauden varjopuolia, sen tuottamia pettymyksiä, pakkoa alistua vieraaseen tahtoon ja oikkuihin, kyllästymistä, mustasukkaisuutta ja taloudellista haaskausta, kun "isien rehellisesti hankkima omaisuus tuhlataan nauhoihin, hiippoihin ja merten takaa tuotuihin kalliisiin kankaihin", filosofi jatkaa:

"Tällaisia ikävyyksiä on todellisessa ja onnellisimmassakin rakkaudessa, mutta epätoivoisessa ja onnettomassa rakkaudessa niitä voit havaita määrättömästi vaikka silmät ummessa. On siis parasta jo ennalta varoa, kuten olen sanonut, ja vastustaa houkutusta. Sillä paljon helpompi on välttää joutumasta rakkauden verkkoihin kuin niihin takerruttuaan päästä takaisin vapauteen, murrettuaan Venuksen solmut."

LUONTO, USKONTO JA JUMALAT

Teoksensa loppuosassa Lucretius pohtii maailmoiden sekä elollisten olioiden synnyn ja kehityksen ongelmia. Siinä on väkeviä ja värikkäitä kuvauksia luonnonvoimista, ei vain niiden viehättävistä puolista, vaan myös niiden tuhoisuudesta ja pelottavuudesta. Joka askeleella hän torjuu taikauskoiset käsitykset luonnonvoimien "jumalallisesta" alkuperästä ja pyrkii antamaan kaikkiin ilmiöihin luonnolliset selitykset. Luonto on oman kehityksensä varassa, maailma on tiettyjen luonnonlakien alaista, eikä siinä voi tapahtua mitään ihmeitä. Eivät jumalat lähetä ukkosta ja salamoita, vaan ukkonen syntyy pilvien törmätessä toisiinsa.

Erittäin voimakkaasti Lucretius kuvailee elämän kehitystä. Hän ei yritä ratkaista kysymystä, miten elämä maapallolla saa alkunsa, miten eloton materia muuttuu elolliseksi. Hän lähtee siitä, että "kaikki syntyy Maasta, joka ansaitsee äidin nimen". Maaemon uumeniin sisältyvät siemenet, joista elämä syntyy. Lucretius aavistaa, että elämä kehittyy yksinkertaisemmista, alemmista muodoista korkeampiin. Aluksi on maan pinnalla ollut vain kasvikunnan edustajia, ensin yksinkertaisempia, sitten yhä täydellisempiä. Vielä myöhemmin ilmaantuu erilaisia eläviä olentoja, lintuja ja nelijalkaisia. Maaemo synnyttää vihdoin myös ihmisen, joka on aluksi varsin epätäydellinen olento, elää luolissa petojen lailla, mutta kehittyy vähitellen, ottaa käyttöönsä tulen, jonka ukkonen oli jättänyt jälkeensä, keksii metallit, perustaa perheen ja aloittaa aineellisen ja henkisen viljelyn. Merkittävä on Lucretiuksen olettamus puhekielen kehityksestä. Hän torjuu Pythagoraan ja Platonin esittämän väitteen, jonka mukaan puhekieli on jonkun nerokkaan yksilön keksimä. Hänen oma selityksensä on se, että luonto on aiheuttanut "merkit, joita kieli ilmoittaa", ja "tarve on sanellut esineiden nimet".

"Olevaisen luonnosta" palaa usein kansan keskuudessa vallinneisiin uskonnollisiin ja taikauskoisiin käsityksiin, koska juuri ne aiheuttivat ihmisissä pelkoa, josta vapautumista Epikuros oli pitänyt välttämättömänä ehtona ihmisten onnelle. Lucretius pohtii syitä, jotka ovat synnyttäneet ihmismielissä käsityksiä yliluonnollisista voimista ja niiden vaikutuksesta ihmisten elämään. Ihmiset näkivät unissaan olentoja, jotka olivat paljon kauniimpia ja voimakkaampia kuin heidän todellisuudessa tapaamansa, ja sen perusteella he ryhtyivät palvomaan noita mielikuvituksellisia olentoja. Joutuessaan tekemisiin rajujen luonnonilmiöiden, myrskyjen, ukkosen ja tulen kanssa ihmiset saivat tuntea, että niiden voima ylitti monin kerroin heidän omansa ja se

aiheutti kuvitelman niiden yliluonnollisuudesta. Ihmisille ominainen pelko oli ratkaiseva syy uskonnon syntyyn.

"Mitään ei synny tyhjästä". Pitäessään johdonmukaisesti ja järkähtämättä kiinni tästä perusväittämästään Lucretius joutuu teoksensa alusta loppuun saakka käymään kovaa kamppailua aikansa uskonnollisia ja muita mystillisiä oppeja ja käsityksiä vastaan.

Tämän tietäen on hämmästyttävää kuulla väitettävän, että Lucretiuksen teosta "elvyttää filosofinen uskonnollisuus" ja että se on "uskonnollisen runouden suuria mestariteoksia". Tällaisia väitteitä esitetään vuonna 1963 suomeksi ilmestyneessä ruotsinmaalaisen Gunnar Aspelinin teoksessa "Ajatuksen tiet", jota täällä suositellaan filosofian historian oppikirjana.

Tuollaisia käsityksiä on esitetty joskus aikaisemminkin, ja siksi olisi mielenkiintoista tietää, miten ne voivat syntyä, vaikka ovat ilmeisessä ristiriidassa tosiasioiden kanssa. Tai ehkä olisi täsmällisempää kysyä: miksi jotkut pitävät tarpeellisena esittää noin outoja väitteitä? Yleensähän kirkonmiehet ovat suhtautuneet Epikurokseen hammasta purren kuten Antikristukseen ainakin hänen uskonnonvastaisen esiintymisensä vuoksi, "ja siksi on Epikuros pysynyt kaikilla kirkkoisillä, Plutarkhoksesta Lutheriin, jumalattoman filosofin maineessa enemmän kuin kukaan muu, sian maineessa . . ." (Marx ja Engels: Saksalainen ideologia).

Nyttemmin on kuitenkin jopa eräiden kirkonmiestenkin kellossa ääni muuttunut. He yrittävät selitellä asiaa niinpäin, että eihän Lucretiuksen "Olevaisen luonnosta" ole suunnattu kristinuskoa, vaan ainoastaan antiikin pakanauskontoja vastaan. Tuollaiset valtioviisaat selittelyt eivät kestä arvostelua alkuunkaan, sillä keneltäpä jäisi huomaamatta, että tämä teos on suunnattu kaikenlaista uskonnollisuutta, taikauskoisuutta ja mystiikkaa vastaan. Onpa Hegelinkin pakko myöntää, että Epikuroksen filosofiasta "ovat

pääasiallisesti lähtöisin ne käsitykset, jotka ovat kieltäneet yliluonnollisen kokonaan". Ja kun Hegel selittää Epikuroksen merkityksen olevan siinä, että hän on taistellut kreikkalaisten ja roomalaisten taikauskoisia katsomuksia vastaan, huomauttaa Lenin, että eiköhän se koske myös nykyajan pappien vastaavanlaisia katsomuksia.

Väitteitä Lucretiuksen runoelman "uskonnollisuudesta" on yritetty perustella muun muassa vetoamalla siihen, että sitä kannattaa ylevä moraali, todellinen ihmisrakkaus, vilpitön ja aktiivinen pyrkimys pimeyden voimien vallassa olevien ihmisten auttamiseen. Tuollainen perustelu on mahdollisimman hatara. Ensinnäkin Epikuroksen ja Lucretiuksen moraali lähtee täysin "uskonnottomalta" pohjalta. Ja toiseksi ei ole mitään todellista syytä pyrkiäkään samaistamaan moraalia uskonnollisuuden kanssa, sillä ne ovat kaksi eri asiaa.

Kysymys jumalien olemassaolosta ei Epikurosta eikä Lucretiusta suurestikaan askarruttanut. He eivät kieltäneet jumalien olemassaolon mahdollisuutta, mutta arvelivat että ne viettävät omaa elämäänsä omissa maailmoissaan. Samalla he torjuivat jyrkästi sellaiset otaksumatkin, että jumalat puuttuisivat jollakin tavoin tämän maailman asioihin ja että niillä olisi jotakin vaikutusta ihmisten kohtaloihin. Maailman ilmiöiden selittämiseen ei tarvita minkäänlaisten jumalien olettamista. Tämä riittääkin sen seikan toteamiseen, että Lucretius oli sekä materialisti että ateisti, "jumaton, mutta jumalainen", kuten saksalainen runouden tutkija Gottfried Hermann häntä luonnehtii.

Lucretiuksella ei ole mitään sitä vastaan, että ihmiset käyttävät jumalaistarujen sanastoa puhuessaan luonnollisista asioistaan. Heti teoksensa ensimmäisissä säkeissä hän itsekin kääntyy Venus-jumalattaren puoleen, jotta tämä huomaisi, kuinka suuren arvon tekijä antaa ikivanhoille runollisille perinteille. Lucretius saattoi tehdä tällaisen

eleen ollessaan varma siitä, ettei kukaan tule epäilemään häntä siitä naiivista uskosta Olympoksen jumaliin, jonka järjettömyyttä ja vahingollisuutta hän niin säälimättä arvosteli. Puolusteleepa hän aivan "periaatteellisestikin" noita jumalaisia puheen koristuksia sanoen:

"Jos joku kuitenkin tahtoo nimittää merta Neptuniksi ja viljaa Ceresiksi tai haluaa turhaan lausua Bakkhoksen nimen, kun tarkoittaa tiettyä nestettä, niin sallittakoon se hänelle, ja sanokoon vaikka koko maan piiriä jumalan äidiksi, kunhan ei vain anna uskonnon vahingoittaa sieluaan".

Hegel valittaa, että Epikuroksella ei ole "maailman lopullista tarkoitusta eikä luojan viisautta. Ei mitään paitsi tapahtumia, jotka aiheutuvat atomiyhdistelmien satunnaisista ulkonaisista yhteentörmäyksistä". Idealistifilosofi ei anna materialistille anteeksi sitä, että tämän ei tarvitse turvautua ihmisen ulkopuolella olevaan korkeampaan tarkoitukseen eikä yliluonnollisiin voimiin maailman ilmiöitä selittäessään. Lenin toteaa tässä, että Hegelin "käy jumalaa sääli". Mutta kysymys ei ollut pelkästään siitä, vaan ojassa oli myös idealistisen filosofian oma lehmä. Todettuaan Epikuroksen taistelleen menestyksellisesti antiikin ihmisten taikauskoisuutta vastaan Hegel huokaa samalla, että "taikauskon luhistuessa luhistuu myös ideaalisen maailma", millä hän luultavasti tarkoittaa Platonin opin mukaista "ideoiden" mystillistä maailmaa.

Ei Hegelkään sentään vain moiti Epikurosta, vaan myöntää, että on tämän filosofiassa "sellainenkin puoli, josta sille on annettava tietty arvo". Hän vertaa Epikurosta Aristoteleeseen, jonka oppi abstraktisista ajatuksista oli riittämätön, koska siitä puuttui näiden ajatusten liittyminen kokemukseen ja havaintoon, "kohoaminen erityisestä yleiseen". Viitaten myös samantapaisiin stoalaisten järkeilyihin Hegel antaa Epikurokselle seuraavan tunnustuksen: "Voi-

daan siis sanoa, että Epikuros aloitti empiirisen luonnontieteen, empiirisen psykologian. Stoalaisia tarkoituksia ja mietittyjä käsitteitä vastaan asetettiin kokemus, aistimus. Siellä oli abstraktinen rajoitettu ymmärrys ilman sisäistä totuutta ja niin ollen myöskin ilman luonnon ja todellisuuden läsnäoloa; tässä päinvastoin luonnon tuntuma oli totuudellisempi kuin noissa olettamuksissa".

Tästä lausunnosta Lenin puolestaan antaa tunnustuksen Hegelille, joka on siinä "tullut aivan lähelle dialektista materialismia".

HIUKAN ANTIIKIN ROOMAN FILOSOFIASTA

Lucretiuksen "Olevaisen luonnosta" on ilmeisesti merkittävin kaikista antiikin Rooman filosofien kirjoittamista teoksista. Muista ei karttune paljonkaan sanottavaa filosofisen ajattelun etenemisen kannalta katsoen. Rooman kuuluisimpia filosofeja ovat puhujana ja valtiomiehenä paremmin tunnettu Lucretiuksen aikalainen C i c e r o, keisari Neron kasvattaja S e n e c a, M a r c u s A u r e l i u s, joka oli itsekin keisari, sekä P l o t i n o s. Siitä mitä erilaiset filosofian oppikirjat tietävät heistä mainita, muodostuu käsitys, että heidän filosofiansa on enimmäkseen vain jonkinlaista jälkimaininkia antiikin Kreikan filosofiasta, sovellettuna Rooman hallitsevan orjanomistajaluokan makuun. Cicero oli kiivas materialismin vihollinen. Hänen toimestaan saatettiin kyllä ensimmäisen kerran julkisuuteen Lucretiuksen "Olevaisen luonnosta" (De rerum natura), mutta hän kirjoitti itse sitä vastaan oman teoksensa "Jumalien luonnosta" (De deorum natura). Senecasta, joka oli filosofiassa stoalainen ja kirjoitteli kauniisti hyveistä, kertoo

historia, että hän oli maailman mahtavien liehittelijä, juonittelija ja etuilija.

Materialismia antiikin maailmassa Lucretiuksen jälkeen edusti huomattavimmin 100-luvulla elänyt syyrialaissyntyinen, mutta elämäkerraltaan hyvin kansainvälinen kirjailija L u k i a n o s, jota on nimitetty "antiikin Voltaireksi". Satiirisessa muodossa hän arvosteli Kreikassa, Roomassa ja Lähi-idän maissa levitettyjä uskonnollisia ja taikauskoisia oppeja. Engels toteaa, että Lukianos ei tässä suhteessa tehnyt minkäänlaista eroa kristinopin ja muiden uskontojen kannattajien välillä. "Päinvastoin, hän ruotii taikauskoisuudesta heitä kaikkia, Jupiterin palvojia yhtäläisesti kuin Kristuksenkin palvojia".

IV. Keskiajan filosofia

”TEOLOGIAN PALVELIJA”

Löytääkseen selvästi näkyvää ja tuntuvaa edistystä filosofisessa ajattelussa pitäisi harpata antiikin Kreikasta pitkälti toista tuhatta vuotta ajassa eteenpäin. Keskiajalta ei tässä suhteessa ole paljonkaan perittävää. Taistelua edistyksellisten aatteiden puolesta käytiin tosin silloinkin, mutta se oli luonteeltaan pääasiassa puolustus- ja torjuntataistelua kaikkea elävää ajattelua tukahduttamaan pyrkivien pimeiden voimien rynnistystä vastaan. Tässä mielessä sillä on oma myönteinen merkityksensä, ja lyhyt silmäys keskiajan filosofiaan on paikallaan vaikkapa vain sitä varten, että osattaisiin paremmin arvostaa aikaisempia ja myöhäisempiä filosofian kukoistuskausia.

Orjien kapinat ja barbaarien hyökkäykset johtivat 400-luvulla Rooman valtakunnan luhistumiseen. Tämä maailmanhistoriallinen tapahtuma merkitsi käännettä orjanomistusjärjestelmästä sen raunioille syntyvään feodaalijärjestelmään. Se merkitsi samalla antiikin kreikkalais-roomalaisen kulttuurin väistymistä feodaaliherrojen kulttuurin tieltä. Tämän uuden kulttuurin runkona oli kristinusko, joka katolilaisuutena oli levinnyt laajalle Eurooppaan.

Aatteellisen vaikutuksensa ohella ja sen ansiosta olivat katolisen kirkon mahtimiehet saaneet hankituksi itselleen

ja kirkolleen suuria rikkauksia ja sen mukana maallista vaikutusvaltaa. Tämä vaikutus muodostui erittäin tehokkaaksi siitä syystä että se oli paljon keskitetympää kuin keskenään alituisesti riitelevien feodaaliylimysten valta. Paavin oli onnistunut saavuttaa kirkon piirissä ehdottoman käskijän asema, jota mahtavimmillakaan feodaaliruhtinailla ei ollut.

Kristinoppi soveltuikin monessa suhteessa erinomaisesti feodaaliyhteiskunnan viralliseksi ideologiaksi. Nöyrä alistuvuus, jota se vaati kansalta ”Jumalan antamaa esivaltaa” kohtaan, vastasi niin maallisten kuin hengellistenkin feodaaliherrojen etuja. Feodaaliyhteiskunnassa vallinnut kahtiajako pappisvallan ja maallisen vallan, paavin vallan ja keisarin vallan välillä sai sopivaa ravintoa kristinopin edustamasta d u a l i s m i s t a, sielun ja ruumiin, ”hengen ja lihan”, taivaanvaltakunnan ja maailman jyrkästä kaksijakoisuudesta.

Kirkko tunki lonkeronsa kaikkiin yhteiskuntaelämän puoliin. ”Kirkon uskonkappaleista tuli samalla myös poliittisia selviöitä, ja raamatunlauseet saivat kaikenlaisissa tuomioistuimissa lainvoiman” (Engels). Uskonnollisuus antoi leimansa luokkataisteluunkin. Talonpoikien ja käsityöläisten taistelu maallisia ja hengellisiä feodaaliherroja vastaan samoin kuin riidat hallitsevan luokan omassakin keskuudessa käytiin uskonnollisin tunnuksin. Kapinointi feodaalista riisto- ja sortojärjestelmää vastaan merkitsi samalla kerettiläistä poikkeamista kirkon virallisista opeista.

Kirkon ylivalta kaikilla kulttuurielämän aloilla oli ehdoton. Filosofia julistettiin ”teologian palvelijaksi”. Filosofien tuli ”selittää” asiat niinpäin kuin hengelliset ja maalliset feodaaliherrat tahtoivat.

Filosofian välittömänä tehtävänä keskiajalla oli kirkon opinkappaleiden puolustaminen. Filosofin ei tarvinnut etsiä totuutta, koska kaikki totuudet, joita hän tarvitsi, sisältyivät valmiina kristinopin pyhiin kirjoihin ja kirkkoisien antamiin ohjeisiin ja määräyksiin. Filosofin tuli vain osata perustella ja tulkita näitä ”ikuisia totuuksia”, joista kaikkinainen ”tietous” oli johdettavissa päätelmien avulla. Tällaisin ehdoin esiintyneestä filosofiasta tuli pakostakin hedelmätöntä viisastelua ja temppuilua, mikä oli luonteenomaista s k o l a s t i i k a l l e, joksi keskiajan vallitsevaa filosofiaa nimitettiin. Esimerkkeinä ”ongelmista”, joista skolastikot kirjoittelivat laajoja ja ”syvällisiä” tutkielmia, mainittakoon: ”Kuinka vanha Aatami oli silloin kun Jumala loi hänet?” ”Tuleeko se kylkiluu, josta Eeva luotiin, olemaan Eevan vai Aatamin kyljessä kuolleiden ylösnousemuksessa?” ”Voiko Jumala luoda niin painavan kiven, ettei hän jaksa itse sitä nostaa?”

Kirkkoruhtinaat pyrkivät käyttämään hyväkseen myös menneisyyden filosofisia perinteitä ja nimenomaan antiikin Kreikan maineikkaiden filosofien arvovaltaa. 1000-luvulla vaikuttanut Canterburyn arkkipiispa A n s e l m, jota on nimitetty ”ensimmäiseksi skolastikoksi”, yritti valjastaa Platonin idealismin kirkon vankkurien vetäjäksi. Pitkien kiistojen jälkeen pääsi kuitenkin vallalle mielipide, että Aristoteles soveltui paremmin kirkon tarkoituksiin. Tällainen käänne on ensi kuulemalta yllättävä, sillä olihan Platon yliluonnollisine ideoineen paljon lähempänä uskonnollista mystiikkaa kuin Aristoteles, jonka oppi oli valtaosaltaan ”tästä maailmasta”.

Niillä kirkkoruhtinailla, jotka kannattivat Aristoteleen tunnustamista kirkon filosofiseksi auktoriteetiksi, oli siihen

painavat syynsä. Platonin filosofiassa oli se vika, että sen mukaan vain henki oli tosiolevainen. Tarvittiin filosofiaa, jonka mukaan aine on yhtä todellinen kuin henkikin, koska juuri tällainen käsitys vastasi sielun ja ruumiin, taivaanvaltakunnan ja maailman dualismia. Olihan kirkolla sitä paitsi hyvin kouraantuntuvia maallisia intressejä ajettavanaan. Aristoteleen tunnetut myönnytykset idealismille, hänen käsityksensä yliluonnollisesta ”alkusysäyksestä”, hänen finalisminsa eli tarkoitusperäisyysoppinsa jne. olivat kirkkoisien maun mukaisia. Aristoteleen filosofian tällaisia puolia paisuttamalla ja sen tieteellistä sisältöä karsimalla saatiin katolisen kirkon tarkoituksiin sopiva käyttökelpoinen kalu. ”Papit tappoivat Aristoteleesta sen mikä siinä oli elävää ja ikuistivat kuolleen”, toteaa Lenin.

PYHÄ TUOMAS

”Aristoteleen miehiä” oli keskiajan kirkon huomattavin ja kuuluisin edustaja, ”skolastiikan ja teologian ruhtinaaksi” kutsuttu ja kuolemansa jälkeen pyhimykseksi julistettu dominikaani T u o m a s A k v i n o l a i n e n (1225—1274). Vuonna 1879 hänen oppinsa julistettiin katolisen kirkon ainoaksi oikeaksi ja totuudelliseksi filosofiaksi.

Tuomas opetti, että filosofia ei saa olla ristiriidassa teologian kanssa, mutta se on kuitenkin arvossa teologiaa alempana, saman verran kuin ihmisjärki on jumalallisen järjen alapuolella. Jumala on luonut maailman ja ohjailee sitä alituisesti. Materia on epämääräinen ja passiivinen mahdollisuus, jolle vasta ideaalinen, henkinen m u o t o antaa todellisen olemisen. Kaikki maailmassa on sijoitettu hierarkkiseen portaikkoon, joka alkaa elottomista esineistä

ja nousee ihmisten kautta enkeleihin ja näistä edelleen Jumalaan, jossa kaikki yhtyy. Jokaisella portaalla on tavoitteensa lähinnä ylemmässä. Koko systeemi pyrkii kohoamaan Jumalaan.

Vaikka maallistenkin ruhtinaiden valta oli Tuomaan opin mukaan Jumalan asettama, olivat kuitenkin vain ihmisten ruumiit maallisen vallan alaisia. Heidän sielunsa kuuluivat kirkolle.

Tuomas Akvinolaisen oppien yksityiskohtaisempi selostaminen ei tässä ole mahdollista, eikä liene erikoisemmin tarpeellistakaan. Mielenkiintoista ja hupaisaakin se kyllä olisi, etenkin niiden monien eriskummallisten ja ”syvähenkisten” ongelmien vuoksi, joiden ratkomisella Pyhän Tuomaan ja hänen opetuslastensa oli päätään vaivattava. Tämän huvittavan puolen selostamisesta on Bertrand Russell pitänyt huolen ”Länsimaisen filosofian historiassaan”.

NOMINALISTIT JA REALISTIT

Mutta esiintyikö keskiajalla materialismia? Aivan selvää yksitavuista vastausta, myöntävää enempää kuin kieltävääkään, ei tähän luonnollisesti nousevaan kysymykseen voitane antaa. Johdonmukaista materialismia ei silloin tietenkään kukaan voinut julkisuudessa esittää joutumatta suoraa päätä polttoroviolle.

Tietynlaista materialistista ajattelua oli keskiajalla sittenkin havaittavissa. Se oli ihme, kuten Marx ”Pyhässä perheessä” huomauttaa, mutta tämä ihme oli mahdollinen siten, että materialismi turvautui kaikkivaltiaan Jumalan apuun, ts. verhoutui skolastiikan muotoon. Eräs kaikkein kuuluisimmista skolastikoista, Duns Scotus, oli näet esittänyt kysymyksen: ”Eikö materia osaa ajatella?” Tuollaisen kysymyksenkin asettaminen merkitsi ainakin tiettyä taipumusta materialistisen ajattelun suuntaan.

Keskiajan materialistisista tendensseistä puheen ollen marxilaiset ovat kiinnittäneet huomiota vuosisatoja kestäneeseen, skolastikkojen omassa leirissä käytyyn ankaraan riitaan n o m i n a l i s t i e n ja r e a l i s t i e n välillä. Riitakapulana olivat yleiskäsitteet, u n i v e r s a l i a, joiksi niitä silloin nimitettiin. Kiisteltiin siitä, olivatko yleiskäsitteet vain konkreettisten, yksilöllisten olioiden nimiä (nomina), vaiko itsenäisesti olemassaolevia realiteetteja. Nominalistit, joihin mainittu Duns Scotus lukeutui, väittivät että todellisia ovat esineet, kun taas käsitteet ovat pelkkiä esineiden nimiä. ”Realistit” sitä vastoin pitivät todellisuutena käsitteitä, ja esineitä epäreaalisina.

Kiista koski itse asiassa hyvin oleellista filosofista ongelmaa. Kysymys oli, vaikkakin hyvin alkeellisella asteella, filosofian peruskysymyksestä, siitä kumpi on ensisijainen, materia vaiko henki. Kun kiistaa kuitenkin käytiin niin puolelta kuin toiseltakin skolastikkojen kesken, kaikkine asiaan kuuluvine teologisine saivarteluineen, on luonnollista että useimmat väittelijöistäkään eivät olleet selvillä siitä kuinka kauaskantoisesta asiasta oli kysymys.

V. Filosofia 1500- ja 1600-luvulla

KÄÄNNE UUTEEN AIKAAN

Luokkataistelun kärjistyminen keskiajan feodaaliyhteiskunnassa, talonpoikien kapinat useissa Euroopan maissa ja niihin liittyneet, paavin ja kirkon valtaa vastaan suuntautuneet voimakkaat ja rajut uskonnolliset uudistusliikkeet, renessanssi, Amerikan löytö, kirjapainotaidon, kutomakoneen, metallinsulatuksen ja tuliaseen keksiminen, aurinkokeskisen maailmanjärjestelmän selvittäminen — siinä eräitä tapahtumia ja ilmiöitä, joiden pelkkä luetteleminen loihtii esiin kuvan uuden ajan alkamisesta. Jan Hus, Martin Luther ja Thomas Münzer, Kolumbus ja Gutenberg, Leonardo da Vinci, Michelangelo ja Dürer, Kopernikus ja Galilei, Giordano Bruno ja Macchiavelli olivat tuon ajan suuria nimiä — ajan, joka Engelsin sanojen mukaan "tarvitsi jättiläisiä ja synnytti jättiläisiä, ajattelun, kiihkeän tarmon, monipuolisuuden ja oppineisuuden jättiläisiä".

1400- ja 1500-luvulla kaikilla elämän aloilla käynnissä ollut valtava murros merkitsi feodaalijärjestelmän kuolinkamppailua ja kapitalististen suhteiden voimakasta esiin murtautumista Euroopassa. Merenkulun, kaupan ja teollisuuden ripeä kehitys asetti varsinkin luonnontieteille suuria vaatimuksia. Se antoi voimakkaan sysäyksen ensi sijassa tähtitieteen, mekaniikan, matematiikan, fysiikan ja anatomian nousulle.

Tiede, joka keskiajalla oli ollut kokonaan teologian pakkopaidassa, alkoi 1400-luvulta lähtien yhä rohkeammin astua itsenäiselle kehitystielle ja samalla esiintyä kirkon holhousta ja oppeja vastaan. Kirkko käytti taistelussaan tiedettä vastaan aseenaan polttoroviota ja mitä julmimpia vaino- ja kidutusmenetelmiä. Suuret italialaiset humanistit Giordano Bruno ja Lucilio Vanini kuolivat katolisen kirkon polttoroviolla tieteen marttyyreina. Tieteellisen anatomian uranuurtaja Servet (Serveto) poltettiin sveitsiläisten protestanttien toimesta. Kaikkien aikojen suurimpiin tiedemiehiin kuuluva Galilei vältti polttorovion vain peruuttamalla julkisesti oikeat teoriansa.

Tieteen ja tekniikan voimakas kehitys olivat ennen näkemättömän rajusti avartaneet maailmankuvaa ja siten luoneet vankan pohjan filosofian kohoamiselle laadullisesti uudelle asteelle. Kun antiikin filosofien oli ollut tyydyttävä esittämään käsityksiään "olevaisen luonnosta" vain yksinkertaisten havaintojensa ja välittömän näkemyksensä perusteella, oli nyt sen sijaan käytettävissä melkoinen määrä tieteellisesti tutkittua aineistoa monelta alalta. Katseen kääntyminen tieteeseen onkin se seikka, joka ratkaisevasti erottaa uuden ajan filosofian antiikin naiivista luonnonfilosofiasta ja keskiajan skolastikkojen yliviisaista saivarteluista.

Filosofisen ajattelun johtavia maita 1500- ja 1600-luvulla olivat Ranska ja Englanti. Filosofian historian oppikirjoissa puhutaan ranskalaisesta r a t i o n a l i s m i s t a ja englantilaisesta e m p i r i s m i s t ä. Rationalistisen ajattelun lähtökohtana oli järki (latinaksi r a t i o), kun taas empirismi lähti kokemuksesta ja aistihavainnoista. Rationalismin ja empirismin välinen ero koskee siis vain ajattelun lähtökohtaa ja metodia, mutta ei filosofian sisältöä.

Rationalismin ja empirismin kiista ei siis ole samaa kuin idealismin ja materialismin välinen. Niin rationalisteina kuin empiristeinäkin mainittujen filosofien joukossa on sekä materialisteja että idealisteja.

RATIONALISTI DESCARTES

Ranskalainen Descartes* (1596—1650) edustaa kaikkein selvimmin uuden ajan alun filosofiassa tapahtunutta murroskautta. Häntä on usein sanottukin "uudemman filosofian isäksi" ja tieteellisen maailmankatsomuksen perustanlaskijaksi. Hän on tyypillinen murroskauden edustaja siinäkin mielessä, että hänen rohkeaa, uusia uria aukovaa filosofista ajatteluaan rasittavat toisaalta keskiajan teologian mystilliset perinteet. Hänen oppinsa on jyrkkää dualismia, joka erottaa hengen ja materian täydellisesti toisistaan. Descartes on toisaalta terävä-älyinen ja ennakkoluuloton tutkija, suuri matemaatikko ja luonnontieteilijä, joustava maailmanmies, toisaalta mystikko, joka teologien tapaan haastelee sielun kuolemattomuudesta, esittelee "todistuksia" Jumalan olemassaolosta jne.

Descartesilta on lähtöisin kuuluisa lause: "Ajattelen, siis olen" (Cogito, ergo sum). Tämän perustavan väitteen todistelu kulki suunnilleen seuraavaa rataa: Lapsuudestani alkaen olen kuullut esitettävän totuuksina monia oppeja, jotka elämä on sitten osoittanut vääriksi. Miten voin päästä selville siitä, mikä erottaa totuuden valheesta, mikä on totuus? Pitää heittää syrjään kaikki opitut käsitykset ja aloittaa kaikki alusta. On lähdettävä kaiken kieltämisestä.

* Lausutaan: Dekart.

On epäiltävä kaikkea: aistimien todistuksia, oman itseni olemassaoloa, Jumalankin olemassaoloa, jopa katolisen kirkon pyhiä opinkappaleitakin. Kun epäilen kaikkea, niin epäilemätöntä on kuitenkin tämän epäilyn olemassaolo. Epäily on ajattelua. Ja koska ajattelen, olen olemassa ainakin ajattelevana olentona.

Tuollaisen päättelyn ketjusta ovat Descartesin arvostelijat löytäneet pitämättömiä renkaita. Väite, että juuri ajattelu, ja vain se, olisi todistus ihmisen olemassaolosta, on jäänyt Descartesilta perustelematta, sanovat he. Eivätkö ihmisen aistimukset ja hänen käytännölliset kokemuksensa ole paljon luotettavampia todistuksia? Descartesin aikalainen, englantilainen materialistifilosofi Hobbes onkin huomauttanut, että olisi paljon vakuuttavampaa sanoa "kävelen, siis olen" (ambulo, ergo sum).

Descartes oli joka tapauksessa rohkeasti ja ennakkoluulottomasti lausunut julki kielteisen suhtautumisensa kaikenlaisiin todistamattomiin uskonkappaleihin ja perustelemattomiin väitteisiin. Hän oli esittänyt tiukan vaatimuksen tiedostamisen kestävästä perustasta. Se oli ankara isku skolastiselle ajattelutavalle, ja siinä nähdäänkin Descartesin filosofian suuri historiallinen merkitys.

Descartes ei kuitenkaan voinut antaa tyydyttävää vastausta oikein asettamaansa kysymykseen tiedostamisen vankasta perustasta. Etsiessään tätä perustaa ihmisyksilön tajunnasta eikä tajunnan ulkopuolella olevasta objektiivisesta todellisuudesta hän ajautui pääsemättömiin ristiriitoihin. Jo sen seikan tunnustamiseen, että maailmassa on muutakin kuin ajattelua, hän mielestään tarvitsee kaikkivaltiaan Jumalan apua. Hän havaitsee ympärillään mitä erilaisimpia ilmiöitä, mutta epäilee, onko tuo kaikki totta, eivätkö aistit petä häntä. Eivät petä, päättelee hän. Meillä on täysi syy luottaa aistiemme todistuksiin, koska Jumala, joka on ne meille antanut, ei valehtele eikä tahdo johtaa

meitä harhaan, vaan päinvastoin tahtoo antaa meille oikean kuvan asioista. Erehdykset näiden asioiden tulkinnassa johtuvat vain oman tietokykymme rajoittuneisuudesta ja tahdon vapaudesta, jonka Jumala kaiken muun hyvän lisäksi on meille lahjoittanut.

Kysymyksestä, mistä hän sitten tietää tai on tietävinään, että tuo Jumala on olemassa, Descartes yrittää selviytyä ilmoittamalla, että hänellä on sielussaan a j a t u s, mielikuva Jumalasta. Kun hän itse on heikko ja rajoittunut olento, hän ei ole voinut noin suurta ajatusta synnyttää, joten sen on täytynyt olla hänessä jo ennen syntymää, täydellisen ja äärettömän olennon istuttamana.

Tuon perin diplomaattiselta vaikuttavan todistelun keinotekoisuus on ilmeinen. Jonkinlainen jumalakäsitys on jesuiittakoulussa kasvatetulla Descartesilla epäilemättä jo lapsena ollut, mutta väite sen myötäsyntyisyydestä jää häneltä todistamatta.

DESCARTESIN FYSIIKKA

Descartes oli päätynyt, vaikkakin kummallisen mutkan kautta, aisteillaan havaitsemansa aineellisen maailman olemassaolon tunnustamiseen. Katsoen saaneensa itseltään Jumalalta valtuudet tyydyttää vastustamatonta uteliaisuuttaan, hän saattoi nyt ryhtyä tutkimaan tätä maailmaa, "ikään kuin Jumalaa ei olisi olemassakaan", ennakkoluulottomasti ja asiallisesti.

Descartes sanoi haluavansa luoda filosofian, joka palvelisi ihmisen käytännöllisiä tarpeita. "Kouluissa opetettavan spekulatiivisen filosofian tilalle", hän kirjoitti, "voidaan luoda käytännöllinen filosofia, jonka avulla me — tun-

tiessamme tulen, veden, ilman, tähtien, taivaiden ja kaikkien muiden meitä ympäröivien kappaleiden vaikutuksen yhtä selvästi kuin tunnemme käsityömestareidemme erilaiset ammatit — voisimme yhtäläisesti näiden ammattien kanssa käyttää hyväksemme noitakin voimia niille ominaisissa sovellutuksissa ja tulla siten ikään kuin luonnon herroiksi ja valtiaiksi".

Tällainen vaativa suhtautuminen filosofialle asetettaviin tehtäviin merkitsi jyrkkää hylkäystuomiota skolastisen filosofian hedelmättömyydelle. Se oli ajan vaatimusten mukaista ja vastasi nousevan porvariston älyllisiä pyrkimyksiä samoin kuin sen aineellisia etujakin.

Tiedemiehenä Descartes oli ensi sijassa suuri matemaatikko, mikä tuntuu hänen filosofiassaankin. Hän oli syventynyt perusteellisesti myös aikansa luonnontieteisiin, fysiikkaan, tähtitieteeseen, mekaniikkaan ja anatomiaan. Aineellisen maailman ilmiöitä tutkiessaan hän lähtee materialistisesta luonnonkäsityksestä. Marx totesi, että Descartesin "fysiikan puitteissa materia on ainoa substanssi, ainoa olemisen ja tiedostamisen perusta". Maailmankaikkeus on aineellinen ja ääretön. Materia muodostuu hiukkasista, k o r p u s k u l e i s t a, jotka vuorostaan jakautuvat loputtomiin. Materia on kaikkialla, tyhjää avaruutta ei ole. Materian ainoa ominaisuus on ulottuvuus. Liike ei siis kuuluu Descartesin käsityksen mukaan materiaan itseensä. Materiahiukkasten liike on pelkkää mekaanista siirtymistä paikasta toiseen, ja se aiheutuu toisten hiukkasten vaikutuksesta, niiden puristuksesta. Materia on alunperin ollut yhtenäisessä pyörremäisessä liikkeessä, mistä sitten ovat vähitellen muodostuneet erilaiset "elementit" — maa, ilma, tuli jne.

Descartesin määrätietoinen pyrkimys luonnon ilmiöiden historialliseen selvittämiseen on erittäin myönteisesti raivannut tietä tieteelliselle luonnonkäsitykselle. Hänen mo-

niin nerokkaisiin luonnontieteellisiin oivalluksiinsa kuuluu ajatus "liikunnan määrän" pysymisestä maailmankaikkeudessa muuttumattomana. Hän on siis ensimmäisenä esittänyt selvässä muodossa olettamuksen energian häviämättömyyden ja lisääntymättömyyden laista, joka vasta pari vuosisataa myöhemmin tuli tieteellisesti todistetuksi.

Omaksumansa mekaanis-materialistisen luonnonkäsityksen Descartes ulotti elollisenkin luonnon ilmiöihin. Hän ei nähnyt laadullista eroa orgaanisen ja epäorgaanisen materian välillä, ja käsitti eläinten ja ihmisen ruumiinrakenteen kellon tms. mekaanisen laitteen tapaiseksi automaatiksi, koneeksi. Tätä tietä hänen mielestään vielä voitiin selittää aistimuksetkin, joiden lähteeksi hän tunnusti aineelliset oliot. Mutta tässä olikin se äärimmäinen raja, jonka yli hän ei päässyt turvautumatta omalaatuisiin yliluonnollisiin "selityksiin".

DUALISMIA JA MYSTIIKKAA

Ihminenkin on Descartesin mukaan vain kone, mikäli kysymys on hänen ruumiistaan. Mutta ihmisellä on lisäksi "kuolematon sielu", joka eläimeltä puuttuu. Tämä sielu asustaa ihmisessä siihen saakka, kunnes hänen konemainen ruumiinsa lakkaa toimimasta ja jättää sen kuolinhetkellä. Saattoipa Descartes mielestään ilmoittaa täsmällisesti paikankin, jossa elävän ihmisen sielu sijaitsee. Se on käpyrauhanen, keskiaivoihin kuuluva aivojen lisäke, joka on siitä erikoinen ja "salaperäinen", että se on ainoa pariton aivojen osa, jollaista ei anatomisissa tutkimuksissa ollut havaittu millään eläimellä.

Tuo maailmanmainio käpyrauhanen, joka on antanut paljon puheenaihetta sekä vakaville arvostelijoille että leikinlaskijoille, onkin Descartesin opin mukaan se ainoa kohta, missä aistillinen ja yliaistillinen maailma, materia ja Jumala, ovat kosketuksissa keskenään. Muuten niiden välillä vallitsee syvä juopa. Aineellinen substanssi ja henkinen substanssi, fysiikka ja metafysiikka, ovat täysin riippumattomia toisistaan, ne liikkuvat kokonaan eri tasoilla ja ovat olemukseltaan aivan vieraita toisilleen. Aineen maailmassa vallitsevat fysiikan ja mekaniikan lait, hengen maailmassa omansa. Ne eivät voi vaikuttaa toisiinsa ilman Jumalan myötävaikutusta, sillä "vain yhtäläiset voivat vaikuttaa toisiinsa".

Saman dualistisen käsityksen mukaisesti Descartes rakentaa jyrkän muurin aistimuksen ja ajattelun välille. Niillä ei hänen mukaansa ole mitään tekemistä toistensa kanssa, koska aistimus on lähtöisin esineistä ja kuuluu siis aineelliseen maailmaan, kun taas ajattelun lähde on hengen maailmassa. Aistimuksilla ei ole mitään merkitystä ajattelulle. Totuus avautuu vain järjelle välittömänä näkemyksenä.

Descartes oli syvästi vakuuttunut ihmisjärjen rajattomista mahdollisuuksista maailman ilmiöiden tiedostamiseen ja totuuden selville saamiseen. Hän oli sitä mieltä, että jos ihminen tunnustaa totuudeksi vain sen mikä ilmenee hänelle ehdottoman selvänä ja kiistattomana, ei hän erehdy koskaan. Mutta kieltäessään aistimusten ja käytännön merkityksen tiedostamiselle hän joutui itse asiassa rajoittamaan maailman tiedostamisen mahdollisuuksia. Vastaus kysymykseen, mikä on totuus, jäi pelkän subjektiivisen näkemyksen varaan, ilman objektiivista perustaa.

MYÖTÄSYNTYISET AJATUKSET

Yrittäessään ratkaista väistämättömästi eteen nousevaa kysymystä totuuden kriteeristä, sen tunnustamisen yleispätevistä perusteista, Descartes turvautui jo Aristoteleen aikoinaan hylkäämään selitykseen myötäsyntyisistä ajatuksista. Järjellisen ajattelun perustana ovat hänen mukaansa "täsmälliset ja yksinkertaiset säännöt, joiden tiukka noudattaminen auttaa erottamaan väärän oikeasta". Se on mahdollista kaikille, sillä ajatuskyky on kaikilla ihmisillä samanlainen, kysymys on vain sen oikeasta käyttämisestä. On lähdettävä joistakin kiistattomista yleisistä totuuksista, selviöistä, joita sitten johdonmukaisesti sovelletaan yksityisten ilmiöiden tarkasteluun. Tällaisia selviöitä, myötäsyntyisiä ajatuksia, ovat eräät logiikan, matematiikan ja geometrian aksiomat jne.

Descartesin suosittelema metodi oli siis pääasiallisesti d e d u k t i o, jossa päättely tapahtuu "ylhäältä alaspäin", yleisestä yksityiseen, "ikuisista totuuksista" erillisiin tapauksiin, päinvastoin kuin i n d u k t i o s s a, jossa päätelmien ketju kohoaa "alhaalta ylöspäin", yksityisten ilmiöiden tarkastelusta yleisiin johtopäätöksiin. Deduktiivisen metodin yksipuolinen korostaminen oli luonteenomaista järjen kaikkivoipaisuuteen luottavalle Descartesin rationalismille. Se luonnollinen selitys, että selviöiksi katsottavat yleiset totuudet olivat aikojen kuluessa muodostuneet induktiivista, kokemusperäistä tietä, ihmisten lukemattomia kertoja tekemien havaintojen pohjalla, ei sopinut Descartesin järjestelmän puitteisiin. Eräät hänen kannattajansa pitivät sellaista olettamustakin järjen arvoa alentavana, jopa loukkauksena. Järki näet pystyy yksin saamaan selville totuuden, se ei tarvitse avukseen aisteja, joiden todistukset ovat hataria ja epäluotettavia.

Mutta eivät nuo "myötäsyntyisetkään" ajatukset ole Descartesin mielestä ilman muuta aina selviä järjellekään. Ne täytyy "kaivaa esiin" useinkin syvään mietiskelyyn uppoutumalla. "Kolmiota tarkkaillessani", hän sanoo, "tuntuu siltä kuin keksisin seikkoja, jotka ovat itse asiassa piilleet mielessäni, vaikka en ole ennen kiinnittänyt niihin huomiota". Kuvaavaa on, että niin ensiarvoisena ajattelun lähtökohtana kuin Descartes yleensä pitääkin epäilyä, ei hänen tällaisessa tapauksessa pälkähdä päähänsä etsiä noiden seikkojen juuria objektiivisesta todellisuudesta, vaan hän tahtoo välttämättä loihtia ne esiin oman henkensä syvyyksistä, omasta minästään.

DESCARTESIN ARVOSTELUA

Eräät Descartesin virheellisistä käsityksistä selittyvät hänen aikansa tieteen tasosta. Mutta hänen väittämiensä joukossa on sellaisia, joita monen arvostelijan mielestä on vaikea uskoa niin harvinaisen terävä-älyisen miehen esittämiksi, elleivät asiaan ole olleet vaikuttamassa toisenlaiset kuin tieteelliset ja filosofiset näkökohdat. Tällaisia arveluja ovat herättäneet Jumalan olemassaoloa koskeva omituinen todistelu, kieltäytyminen tunnustamasta aistimusten vaikutusta ajatteluun ja varsinkin tuo hänen eriskummallinen keksintönsä, käpyrauhasessa asustava kuolematon sielu, jota harva lienee voinut ottaa vakavasti.

Kuuluisa ranskalainen materialisti La Mettrie koskettelee miltei jokaisessa teoksessaan Descartesin filosofiaa, niin hänen erinomaisia ansioitaan kuin virheitäänkin. Hän puolustaa innokkaasti Descartesia "Leibnitzin filosofisia apinoita vastaan" kehottaen näitä olemaan irvistelemättä ja

sen sijaan ymmärtämään, että ilman Descartesia "filosofian vainio olisi kenties vielä kesantona". Descartesin ansiot filosofian kehittäjänä ovat niin valtavat, että ne saattavat varjoon hänen suuretkin virheensä. "Sillä vaikka hän puhuukin kahdesta eri substanssista, niin sehän on pelkkää nokkeluutta, tyylitemppu, jolla teologit saatiin narratuiksi nielemään analogian varjoon piilotettu myrkky, jonka kaikki muut huomasivat."

La Mettrie tunnustaa Descartesin nerokkaaksi ajattelijaksi. Mutta sitä suuremmalla syyllä hän arvostelee suurta edeltäjäänsä siitä, että tämä ei soveltanut hengen maailmaan niitä samoja johdonmukaisuuden ja todistettavuuden vaatimuksia, joita hän oli fysiikassaan niin tarmokkaasti ja loistavasti puolustanut. Silloin "hän olisi välttänyt monia virheitä, emmekä me olisi jääneet vaille niitä suuria saavutuksia, joihin tämä mainio mies olisi yltänyt... Descartes on antanut malliesimerkin mahdollisimman täsmällisestä, selkeästä ja johdonmukaisesta ajattelemisen taidosta. Vaikka hän itse ei olekaan noudattanut omaa metodiaan, saamme kiittää häntä siitä filosofisesta hengestä, joka auttaa heti huomaamaan kaikki hänen omatkin virheensä. Kuinka paljon hyviä teoksia onkaan ilmestynyt Descartesin jälkeen! Kuinka paljon onnistuneita kokeita! Hänen pienimmätkin viitteensä ovat antaneet aiheen tuhansiin kokeiluihin, joita ei kenties olisi koskaan tultu ajatelleeksi".

Tähän tapaan La Mettrie luonnehtii Descartesia henkisesti vireänä, aktiivisena ja voimakkaana ajattelijana, joka erehtyessäänkin on valtavasti myötävaikuttanut filosofian etenevään kehitykseen. Descartesin filosofian edistyksellisyys kuvastuu siinäkin seikassa, että hän joutui kirkon epäsuosioon, vaikka hän eri yhteyksissä oli selittänyt lojaalisuuttaan sitä kohtaan. Häneltä evättiin oikeus toimia opettajana ja hänen teoksensa olivat pannaan julistettuja.

Neuvostoliittolainen filosofian historia toteaa, että "Descartesin materialistinen fysiikka on hänen skolastiikkaa vastaan suunnatun oppinsa ohella 17. vuosisadan filosofisen ajattelun tärkeimpiä saavutuksia". Ranskalaiset kommunistit kunnioittavat Descartesia eräänä maansa kansallisen kulttuurin kaikkein suurimmista edustajista.

Ottaen huomioon Descartesin filosofian dualistisen luonteen on helposti ymmärrettävissä hänen kuoltuaan hänen kannattajiensa keskuudessa tapahtunut jyrkkä kahtiajako. Ne jotka pitivät kiinni hänen metafysiikastaan, päätyivät idealismiin ja mystiikkaan. Toinen suunta, joka kehitti edelleen Descartesin fysiikkaa, sai selvimmän ilmauksensa 1700-luvun ranskalaisessa materialismissa.

ENGLANTILAINEN EMPIRISMI JA MATERIALISMI

Englannissa kulki filosofinen ajattelu toisia teitä kuin Ranskassa. Siellä syntyneille filosofisille virtauksille oli luonteenomaista empirismi, joka piti lähtökohtanaan kokemusta ja käytäntöä. Monet huomattavimmista englantilaisen empirismin edustajista olivat enemmän tai vähemmän selväpiirteisiä materialisteja. Marxin ja Engelsin "Pyhässä perheessä" mainitaankin juuri Englanti uuden ajan materialismin edelläkävijämaana. F r a n c i s B a c o n (1561—1626) esitellään siinä englantilaisen materialismin "todellisena kantaisänä" ja koko uudenaikaisen kokeilevan tieteen uranuurtajana. Bacon eli aikana, jota Marx nimitti Englannin vallankumouksen prologiksi. Maan talouselämä alkoi saada kapitalistisen luonteen. Sen tarpeet vaativat tekniikan ja luonnontieteiden nopeaa kehittämistä. Merkittäviä olivat saavutukset myös henkisen kulttuurin, varsin-

kin kirjallisuuden alalla. Shakespeare oli Baconin aikalainen.

Baconista alkaa materialistisen filosofian kiinteä yhteys tieteeseen. Kaikista tieteistä tärkein ja arvokkain on hänen mielestään fysiikka. Anaksagoras homoiomerioineen ja Demokritos atomeineen kuuluvat niihin filosofeihin, joita hän piti suurimmassa arvossa. Tieteen tulee perustua kokemukseen. Sen metodin tulee olla induktiivista, havaintojen ja kokeilujen pohjalta lähtevää. Materian tärkein ja siihen erottamattomasti kuuluva ominaisuus on liike, ”ei vain mekaanisena ja matemaattisena liikkeenä, vaan vielä suuremmassa määrin pyrkimyksenä, elämänhenkenä, jännityksenä...”

Selostettuaan tähän tapaan Baconin filosofiaa Marx toteaa, että Baconin ”materialismi kätkee vielä naiivilla tavalla itseensä kaikinpuolisen kehityksen idut. Materia näyttäytyy runollis-aistimellisessa loistossaan koko ihmiselle. Sitä vastoin hänen aforistiseen oppiinsa sisältyy vielä vilisemällä teologisia epäjohdonmukaisuuksia”.

Bacon eli vielä liian lähellä keskiaikaa voidakseen vapautua kokonaan sen uskonnollisista ja taikauskoisista perinteistä. Hän järkeili aivan tosissaan ”viisasten kiven” etsimisestä. Uskonnon ja tieteen välistä suhdetta koskevassa kysymyksessä hän oli sopuilevalla ”kahdenlaisen totuuden” kannalla. Vaikka hän toisaalla tunnusti aistimukset kaiken tiedon luotettavaksi lähteeksi, hän jakoi kuitenkin ihmisen sielun kahtia: toisaalla oli kuolevainen ”aistiva” sielu ja toisaalla kuolematon ”järjellinen” sielu.

Baconin puolustamalla induktiivisella metodilla oli suuri myönteinen merkitys luonnontieteiden kehitykselle. Mutta korostaessaan aivan oikein kokemusperäisen tiedon ja tieteellisen erittelyn merkitystä hän syyllistyi joskus yksipuolisuuteen, erehtyen väheksymään välittömään kokonaisnäkemykseen perustuvia yleisiä oivalluksia. Engels mainitsee

”Luonnon dialektiikassaan” juuri Baconin sinä filosofina, joka suhtautui ylimielisesti antiikin Kreikan filosofeihin, koska näillä ei ollut kokeellista luonnontiedettä.

Bacon, joka oli lordi ja korkea valtion virkamies, oli poliittisilta katsomuksiltaan maailmanherruuteen pyrkivän englantilaisen nousevan porvariston ideologi. Hän esitti filosofisia perusteluja siirtomaiden rosvoukselle selittäen avoimesti, että ”kansa ei voi kehittää rikkauttaan muutoin kuin toisen kansan kustannuksella”. Sota oli hänen mielestään väistämätön ja kansan kunnon kannalta tarpeellinenkin asia, koska ”rauhan aika edistää vain raukkamaisuutta ja tapainturmelusta”.

Kaikista tällaisista kielteisistä seikoista huolimatta Bacon on marxilaisen arvion mukaan esittänyt filosofian ja tieteen historiassa voittopuolisesti myönteistä osaa. Vaikka hän teki arveluttavia myönnytyksiä taikauskoisille ja uskonnollisille käsityksille, painaa vaa'assa monin verroin enemmän se panos, jonka hän antoi taisteluun kirkon arvovaltaa vastaan.

Bacon oli se ajattelija, jolta on lähtöisin vuosisatojen halki elänyt siivekäs lause: ”Tieto on valtaa”. Hän tarkoitti sillä, että tuntemalla luonnon lait ihminen voi päästä sen herraksi.

Filosofia ei hänen mielestään saanut rajoittua ilmiöiden tarkkailuun ja mietiskelyyn, sen tuli pyrkiä vaikuttamaan aktiivisesti maailman menoon, ”koska täällä on tekemistäkin”.

Baconin materialististen perinteiden jatkaja Englannissa oli Hobbes (1588—1679). Hänen materialisminsa oli johdonmukaisempaa ja ehdottomampaa kuin edeltäjänsä. Kaikkein ”epämarxilaisimmissakin” filosofian historian oppikirjoissa mainitaan Hobbes auliisti materialistina, mikä on melko varma merkki siitä, että hänessä ei ole voitu todeta vähäisintäkään horjuntaa idealismiin tai uskonnolli-

suuteen. Toiseksi oli Hobbesin materialismi järjestelmällisempää ja niin sanoaksemme ”kuivempaa” kuin Baconin. Hän pyrki luomaan yhtenäisen, aukottoman filosofisen järjestelmän. Hobbesille on tärkeintä ajatustensa matemaattisen täsmällinen ilmaiseminen.

Hobbes suuntasi oppinsa teologiaa, skolastiikkaa ja keskiaikaisia valetieteitä vastaan. Filosofialla ja uskonnolla ei hänen mielestään saanut olla mitään tekemistä toistensa kanssa. Hän torjui jyrkästi opin Jumalan olemassaolosta ja sielun kuolemattomuudesta. Uskonto perustuu tietämättömyydestä johtuvaan pelkoon. *Uskonto ja taikausko ovat sama asia.* Ero niiden välillä on keinotekoinen. ”*Uskonnoksi*”, hän sanoo pääteoksessaan Leviathan, ”nimitetään sellaisen näkymättömän voiman pelkoa, joka on keksitty tai kuviteltu *valtion luvalla*. Samanlainen käsitys, joka on ammennettu *ilman valtion lupaa* tehdyistä keksinnöistä, on nimeltään *taikausko*”.

Tuollaisista lausunnoista käy ymmärrettäväksi, miksi silloisessa Englannissa jokaista vapaa-ajattelijaa nimitettiin ”hobbeslaiseksi”. Mutta niin jyrkkää ja johdonmukaista kuin Hobbesin ateismi teoriassa olikin ja niin selvästi kuin hän vaati uskonnon karkottamista tieteestä, ei hän ulottanut tätä vaatimusta yhteiskuntaelämään. Porvariston aatteellisena edustajana hän oli sitä mieltä, että uskonnosta ja kirkosta on hyötyä valtiolle kansan hallitsemisessa.

”Pyhässä perheessä” luonnehditaan Hobbesin kehittämää materialismia mekaaniseksi, yksipuoliseksi, kolkoksi ja tylyksi. ”Materialismi tulee *ihmisvihollis*eksi. Voidakseen voittaa *ihmiselle vihamielisen, lihattoman* hengen tämän omalla maaperällä, materialismin on pakko kuolettaa oma lihansa ja tulla *askeetiksi*. Se esiintyy *älyoliona*, mutta kehittää myös älyn häikäilemätöntä johdonmukaisuutta.”

Hobbes myöntää itsekin filosofiansa kuivuuden ja askeettisuuden, mutta hän pitää sitä asiaan kuuluvana. Filosofian tulee välttää kaikenlaista väritystä. ”Minkään tieteen alkuperusteet eivät todellisuudessa lainkaan häikäise loistollaan, ne ovat pikemminkin mitättömän näköisiä, kuivia ja kolkkoja”. Hobbes tarkasteli kaikkia ilmiöitä yksinomaan määrällisinä ja mekaanisina, ja arvosteli kirpeästi skolastikkojen keksimiä jos jonkinlaisia ”olemuksia”. Tällä tavoin hän edisti luonnontieteellisen tutkimusmetodin kehitystä, mutta mekaaninen ajattelutapa esti häntä toisaalta ymmärtämästä orgaanisen maailman erikoisuuksia. Sydän oli hänen mielestään pelkkä jousi, hermot lankoja ja nivelet pyöriä. Ajatustoiminnassakin hän näki pääasiassa vain pelkkää yhteen- ja vähennyslaskua. Näissä asioissa kohtaamiensa vaikeuksien voittamiseksi hän ei kuitenkaan koskaan pyrkinyt turvautumaan mystiikkaan, vaan pysyi järkähtämättä tieteellisen ajattelun kannalla.

Huomattavalla sijalla Hobbesin filosofiassa ovat yhteiskunnalliset kysymykset, joista hän esitti melko lohduttomia näkymiä. Ateistisen kantansa mukaisesti hän torjui uskottelun valtion jumalallisesta alkuperästä. Toisaalta hän oli sitä mieltä, että ihminen on synnynnäinen ja auttamaton egoisti. Hänen teoksistaan ovat lähtöisin sanonnat, joiden mukaan ”ihmiset ovat susia toisilleen” ja heidän keskensä vallitsee ”kaikkien sota kaikkia vastaan”. Tuollaista kieltä käyttäessään hän on kylläkin puhunut luonnontilassa elävistä ihmisistä. Hän oli kuitenkin taipuvainen pitämään sellaisia seikkoja kuin sekasortoa, riistoa ja sotia kaikille yhteiskunnille ominaisina.

Seuraava englantilaisen kokemusfilosofian merkittävä edustaja on *Locke* (1632—1704), jonka katsomukset kuvastavat porvariston ja aateliston kompromissiin päättyneen Englannin vallankumouksen aikoja. Häntä pidetään *sensualismin* perustajana filosofiassa — oppisuun-

nan, jonka mukaan aistimus (sensus) esittää ratkaisevaa osaa tiedostamisessa.

Locke on edeltäjiään perusteellisemmin käsitellyt tiedon ongelmaa. Hän torjui Descartesin opin myötäsyntyisistä ideoista. Jos sellaisia olisi, niitä olisi kaikilla ihmisillä. Mutta psykologiset ja kansatieteelliset tutkimukset kumoavat sellaisen olettamuksen. Logiikan säännöt ovat tuntemattomia lapsille ja kehittymättömille ihmisille. Käsitykset moraalista, hyvästä ja pahasta, ovat hyvin erilaisia ja suhteellisia. Jumala-ajatus ei ole suinkaan yleinen kaikille ihmisille, ja on kokonaisia kansoja, joilta se puuttuu.

Ihmisen tajunta on alussa kuin valkoinen paperi, jolle ei ole kirjoitettu mitään. Se on tabula rasa, puhdas taulu. Vasta ajan mukana siihen ilmestyy erilaisia merkkejä. Mistä ne tulevat? Kokemuksesta, joka muodostaa ainoan ”ikkunan maailmaan”. Kaiken tiedon ensimmäinen ja ratkaiseva perusta ovat aistimukset, jotka ihminen saa ympäröivästä maailmasta. Kaikki käsitykset ja periaatteetkin ovat aistimusten pohjalla hankittuja.

Eräs Locken pääväittämistä kuuluu: ”Älyssä ei ole mitään mikä ei sitä ennen olisi ollut aistimuksessa”. — ”Paitsi älyä itseään”, huomautti siihen Locken aikalainen, saksalainen filosofi Leibnitz osoittaakseen Locken edustaman sensualismin yksipuolisuuden. Edellyttäähän aistimuksen tuleminen tietoiseksi toki tiedostamiskykyä.

Locken kielteinen suhtautuminen ”myötäsyntyisiin ajatuksiin” ja hänen oppinsa aistimuksista tiedon lähteenä ja tajunnan suhteesta ulkomaailmaan olivat materialismin kannan mukaisia. Mutta hän ei pidä johdonmukaisesti kiinni näistä perusajatuksistaan, vaan esittää niistä poikkeavia teorioita, jopa aivan mystillisiäkin käsityksiä. Nähdessään aistimuksessa pelkästään passiivisen tapahtuman hän katsoo olevansa pakotettu jakamaan kokemuksen kahteen eri lajiin: ulkoiseen, joka syntyy luonnon vaikuttaessa aistielimiin, ja sisäiseen, joka syntyy omien elämysten tarkkailusta. Tätä ”sisäistä” kokemusta Locke on taipuvainen pitämään jonkinlaisena itsenäisenä tiedon lähteenä. Hän puhuu erityisestä ”ajattelevasta substanssista”, esittääpä sellaistakin käsitystä, että inhimillisen tiedon lisäksi on olemassa korkeampaa tietoa, ilmestystä, joka pitää omaksua uskon perusteella. Sanotaan hänen uskoneen neitseelliseen synnytykseen ja kuolleiden ylösnousemiseen. Hän yritti saada uskontoa sopusointuun järjellisen ajattelun kanssa ja luoda jonkinlaista ”rationaalista” uskontoa. Hänen käsityksensä mukaan Jumala loi maailman, mutta ei puutu sittemmin sen asioihin.

Lockella on ollut hyvin tuntuva vaikutus filosofisen ajattelun kehitykseen. Hänen opeilleen ominainen ristiriitaisuus oli lähtökohtana kahdelle toisilleen suoraan vastakkaiselle filosofiselle ajatussuunnalle. 1700-luvun ranskalaiset materialistit, jotka pitivät Lockea erittäin suuressa arvossa, kehittivät edelleen hänen materialismiaan, kun taas englantilaiset subjektiiviset idealistit, piispa Berkeley etunenässä, käyttivät hyväkseen hänen empirisminsä idealistisia aineksia.

Suomen historian suurmiehiin luetun Henrik Gabriel Porthanin sanotaan kuuluneen Locken filosofian kannattajiin. Häntä näyttää erityisesti viehättäneen Locken filosofiaan sisältyvä mystiikka, koskapa hän kuulemma ”ei pitänyt Kantista, joka oli sanonut, että todistukset Jumalan olemassaolosta eivät ole sitovia”.

Englantilaisten empiristien joukon omalaatuisena jatkona saakoon tässä vielä lyhyen maininnan piispa Berkeley (1684—1753), joka hänkin sanoo filosofiansa perustuvan aistimuksiin ja kokemuksiin, mutta jota Marx nimittää ”mystillisen idealismin julistajaksi englantilaisessa filosofiassa”. Berkeleyn kohdalla riittää viittaus Leninin teokseen ”Materialismi ja empiriokritisismi”, jossa hänen

oppejaan selostetaan ja arvostellaan. Lenin omisti niin paljon huomiota Berkeleyn filosofialle siksi, että se on hyvin läheistä sukua kaksisataa vuotta myöhemmin esiintyneelle Machin ja Avenariuksen empiriokritisismille. Niin Berkeleyn kuin Machin ja Avenariuksenkin "kokemusfilosofia" on pohjaltaan aivan samaa subjektiivista idealismia, joka pitää todellisuutena vain aistimuksia, mielikuvia ja ajatuksia, mutta kieltää tajunnasta riippumattoman todellisuuden olemassaolon. Berkeley opetti, että materiaa ei ole ja että se mitä jotkut luulevat esineiksi, onkin itse asiassa vain pelkkiä havaintokimppuja, väri-, haju- ja makuaistimusten yhdistelmiä. Uudenaikaiset "kokemusfilosofit" Mach ja Avenarius väittivät itse asiassa aivan samaa, vaikkakin paljon mutkikkaammassa muodossa.

Berkeleyn "ansiona" on pidettävä sitä, että hän on ensimmäisenä "klassillisen" selväpiirteisessä muodossa esittänyt subjektiivista idealismia, jonka erilaisille vivahteille on yhteistä tajunnasta riippumattoman ulkomaailman olemassaolon kieltäminen tai siitä tietämättömäksi julistautuminen. Hän on yksin tein antanut yhtä "klassillisen" esimerkin tuollaisen filosofian kestämättömyydestä. Hän näet uskoi (ainakin sanoi uskovansa) tajuntansa ulkopuolella olevaan Jumalaan ja tuli siten tehneeksi karkeata pilaa omasta perusväittämästään, jonka mukaan Jumalakaan ei voinut olla muuta kuin filosofin omaa kuvitelmaa ja luuloa.

SPINOZA JA LEIBNITZ

Ennen kuin ryhdymme tarkastelemaan 1700-luvun ranskalaista materialismia, on syytä tutustua kahteen filosofiin, joita heidän omalaatuisuutensa vuoksi on vaikeata sijoittaa

määrättyyn ryhmään. Toinen heistä on alankomaalainen Spinoza (1632—1677), toinen saksalainen Leibnitz (1646—1716). Yhteistä näille miehille on oikeastaan vain se, että molemmat ovat eläneet samoihin aikoihin, kummankin filosofiaa pidetään melko vaikeatajuisena ja "sokkeloisena", mutta kummankin katsotaan antaneen merkittävän panoksen filosofisen ja tieteellisen ajattelun kehitykseen. Ja juuri tätä viimeksi mainittua seikkaa, Spinozan ja Leibnitzin tutkimustyön tuloksia yritetään seuraavassa selostaa pyrkimättä selvittelemään vaikeatajuisia yksityiskohtia.

Alankomaat, missä Spinoza eli ja vaikutti, kuului Ranskan ja Englannin rinnalla tuon ajan rikkaimpiin ja kehittyneimpiin maihin. Tieteet ja taiteet olivat saavuttaneet siellä erittäin korkean tason.

Spinozan filosofia liittyy lähinnä Descartesin rationalistisiin oppeihin. Hän oli perehtynyt myös Giordano Brunon sekä englantilaisten empiristien ja materialistien teoksiin. Hänenkin oppinsa muodostui taistelussa feodalismin skolastista filosofiaa vastaan, mikä osaltaan selittää eräät hänen esitystapansa omalaatuisuudet. Asiallisesti katsoen hän edusti jyrkkää materialismia ja ateismia, vaikka se verhoutuukin panteistisen ja teologisen ulkokuoren alle. Hänen teoksissaan puhutaan tosin paljonkin jumalasta, mutta hän ei tarkoita sillä mitään maailman yläpuolella olevaa oliota eikä henkeä, vaan ainoastaan luontoa sellaisena kuin aistimme sen havaitsevat. Spinozan jumala ei tunne iloa eikä surua, hän ei rakasta eikä vihaa ketään, häntä ei voida suostuttaa eikä taivuttaa mihinkään, sillä hän ei ole ulkoa tulevien vaikutusten alainen. Hän ei tarvitse eikä kaipaa mitään, koska hän on täydellinen ja ääretön. Hän ei pyri mihinkään tarkoituksiin. Tarkoitusta voi olla vain ihmisillä, jotka ovat vajavaisia ja joiden sen vuoksi on pakko pyrkiä johonkin. Tarkoituksesta puhuminen on vain inhimillinen

ajatustottumus. Jumala on ikuinen ja toimii järkähtämättömästi omien lakiensa luonteen mukaan.

Spinozan jumalalla, kuten on helppo havaita, on joka suhteessa samat ominaisuudet ja "tavat" kuin luonnolla. Sekin on ikuinen ja ääretön, siinäkin tapahtuu kaikki sen omien järkähtämättömien lakien mukaan, sekään ei vihaa eikä rakasta ketään, ei tavoittele mitään tarkoitusta jne. Spinoza on selvin sanoin ilmaissut myös sen ajatuksen, että se on ihminen, joka loi Jumalan omaksi kuvakseen. "Ihminen kuvaa Jumalan ihmisenmuotoiseksi; jos ympyrä voisi ajatella, niin se kuvaisi hänet ympyränmuotoiseksi".

Spinozan jumala ei kelvannut kirkonmiehille, kristityille enempää kuin juutalaisillekaan. Heidän jumalansa rakasti ja vihasi, antoi anteeksi ja rankaisi, kosti isäinkin pahat teot kolmanteen ja neljänteen polveen, häneen voitiin vaikuttaa rukouksilla ja katumuksella, hänellä oli omat tarkoituksensa jne. Spinozan oppi leimattiin jumalattomuudeksi, mikä suhteellisen vapaamielisessä Hollannissakin merkitsi siihen aikaan kirkon kirousta ja julkaisukieltoa Spinozan teoksille. Toisaalta ne jumaluusopilliset lisukkeet, joita Spinoza materialismiinsa sekoitti, olivat omiaan aiheuttamaan sekavuutta, sitä "sokkeloisuutta", josta mm. La Mettrie häntä arvosteli.

Spinoza on edeltäjänsä Descartesin tavoin jyrkkä rationalisti, joka luulee voitavan pelkällä järjellä, matemaattista deduktiivista todistelutapaa käyttäen, esittää totuus koko maailmanjärjestyksestä. Mutta erotukseksi Descartesin dualismista, jonka mukaan on olemassa kaksi toisistaan riippumatonta alkuperustetta, materia ja sielu, Spinozan oppi on jyrkkää m o n i s m i a, sillä se tunnustaa olevaksi vain yhden alkuperusteen, jota hän nimittää s u b s t a n s s i k s i. Substanssi on aineellinen ja henkinen samalla kertaa, ikuinen ja ääretön. Se on "oman itsensä syy", eikä siis tarvitse mitään ulkopuolista syytä olemiselleen. Käsitteet substanssi, luonto ja jumala ovat samaa merkitseviä. Äärelliset oliot ovat vain tuon yhtenäisen substanssin moodeja, ts. muodoltaan vaihtelevia esiintymiä. Spinozan moodi merkitsee siis itse asiassa samaa kuin erillinen esine eli olio, erotukseksi kaikkikäsittävästä substanssista.

Kun substanssi on samaa kuin luonto kaikessa äärettömyydessään, sillä täytyy olla myös suuri määrä mitä erilaisimpia ominaisuuksia. Ympärillämme olevissa "äärellisissä" olioissa eli moodeissa on selvästi erotettavissa kaksi tällaista ominaisuutta. Toinen on u l o t t u v u u s, toinen a j a t t e l u. Ne ovat siis s a m a n aineellis-henkisen substanssin ominaisuuksia, toisin kuin Descartesilla, jonka mukaan ne kuuluivat kahdelle periaatteellisesti erilaiselle ja toisistaan riippumattomalle substanssille, ulottuvuus aineelliselle, ajattelu henkiselle.

Spinoza näki siis selvästi materian ja tajunnan erottamattomuuden toisistaan, mutta ei nähnyt niiden välistä laadullista eroa ja vuorovaikutusta, mikä aiheutti hänelle paljon hankaluutta. Tuo käsitys, että ajattelu (ja tajunta yleensä) on ominaista k a i k i l l e olioille, kaikille kappaleille, oli läheistä sukua h y l o t s o i s m i l l e, tarunomaisille, tieteenvastaisille kuvitelmille kaikkien luonnonesineiden elollisuudesta ja henkisyydestä.

Näkemättä ruumiin ja sielun vuorovaikutusta ja laadullista eroa Spinoza rakentaa teorian kahdesta erilaisesta t a p a h t u m i e n s y y s a r j a s t a, henkisestä ja aineellisesta. Aineellisten tapahtumien syyt voivat olla vain aineellisia, henkisten yksinomaan henkisiä. Ruumiilliset ja sielulliset tapahtumat kehittyvät kumpikin omaa rataansa, toisistaan riippumatta ja toisiinsa vaikuttamatta. "Ruumis ei voi saada sielua ajattelemaan eikä sielu voi saada ruumista liikkeeseen." Mutta — kumma kyllä — kummankinlaiset tapahtumat vastaavat tarkoin toisiaan. Tarkastelempa mitä luonnon ominaisuutta tahansa, ulottuvuutta tai

ajattelua, "havaitsemme kaikissa tapauksissa saman järjestyksen, toisin sanoen saman syy-yhteyden". Spinoza oli Descartesin tavoin varmasti vakuuttunut siitä, että inhimillisen tiedon lait olivat periaatteellisesti samat kuin luonnon lait. Samoin ei hänkään anna suurta merkitystä aistimuksille totuuteen pyrittäessä, koska vain järki pystyy antamaan todellista tietoa, joka on johdettavissa "ikuisiksi totuuksiksi" katsottavista yleiskäsitteistä.

Spinozan filosofialle on luonteenomaista jyrkkä determinismi, käsitys luonnossa vallitsevasta yleisestä syy-yhteydestä. Hän vastustaa päättävästi Aristoteleen esittämää finalistista luonnonselitystä, jonka mukaan tapahtumat seuraavat jotakin ennalta määrättyä tarkoitusta. Mutta tieteen silloisesta tasosta ja Spinozan omaksumasta yksipuolisesta rationalistisesta metodista johtui, että hänen determinisminsä sai mekaanisen luonteen. Hän ei nähnyt maailmaa muuttuvana ja kehittyvänä, vaan oli sitä mieltä, että siinä kaikki säilyttää "ikuisen, pysyvän ja muuttumattoman järjestyksensä". Tätä tietä Spinoza, joka oli itse niin päättävästi torjunut opin luonnon tapahtumien tarkoitusperäisyydestä, päätyi itse fatalistiseen käsitykseen kaiken tapahtuman kohtalonomaisesta vääjäämättömyydestä, luonnonlaeista, joiden vaikutukset ovat tarkoin laskettavissa eivätkä millään tavoin estettävissä tai muutettavissa. Sattumat eivät ole mahdollisia.

Spinozan näkemys välttämättömyyden ja vapauden välisestä suhteesta on merkittävä. Hän on tiettävästi ensimmäisenä lausunut ajatuksen vapaudesta tietoisesti omaksuttuna välttämättömyytenä. Hän opetti, että välttämättömyys ja vapaus eivät ole toisiaan pois sulkevia vastakohtia. Vapaus ei ole välttämättömyyden, vaan pakotuksen ja väkivallan vastakohta. Ihminen, joka on "ajatteleva olio", voi saavuttaa vapautensa ulkoisen välttämättömyyden pohjalla.

Spinozan moraalikäsitys on jyrkästi ristiriitainen uskonnollisen moraaliopin kanssa. Moraalikäsitteet ja -käskyt ovat inhimillisten tarpeiden sanelemia. Käsitteet hyvästä ja pahasta ovat suhteellisia. Niiden muodostuminen riippuu tavoitteista, joita olemme itsellemme asettaneet. "Hyvällä tarkoitan sitä, minkä varmaan tiedämme olevan meille hyväksi, pahalla sitä, minkä tiedämme estävän meitä saavuttamasta jotakin hyvää". Spinozalle lankeaa suuri ansio siitä, että hän veti moraalikysymyksen maan kamaralle "taivaallisen" houkuttelun ja pelottelun alueelta.

Spinoza arvosteli hyvin kärkevästi uskontoa, selvitteli uskonnollisten ennakkoluulojen muodostumisen syitä ja kehotti suhtautumaan Raamattuun yhtä kriitillisesti kuin mihin muuhun inhimilliseen kirjoitukseen tahansa. Mutta tämä oli kaikki tarkoitettu "ajatteleville" ja "viisaille" ihmisille. Kansanjoukkoja ei hänen mielestään voida mitenkään vapauttaa taikauskosta enempää kuin pelostakaan. Ovatpa uskonnolliset ja taikauskoiset käsitykset välttämättömiäkin kansan moraalisen kunnon ylläpitämisessä.

Spinoza on jättänyt syvän jäljen filosofian historiaan. Engels mainitsee hänet loistavana ja vakuuttavana esimerkkinä siitä, kuinka filosofia pystyy näyttämään tieteelle tietä eteenpäin. Hän sanoo olleen Spinozan filosofialle "mitä suurimmaksi kunniaksi, että se ei antanut silloisten luontoa koskevien tietojen rajoittuneisuuden johtaa itseään harhaan, vaan piti kiinni siitä, että maailma on selitettävä siitä itsestään lähtien, ja jätti lähemmän perustelemisen tulevaisuuden luonnontieteelle." (Luonnon dialektiikka.)

Spinozan aikalainen Leibnitz oli ensimmäinen historiassa mainittu huomattava saksalainen filosofi. Englantiin, Ranskaan ja Alankomaihin verrattuna Saksa oli tuolloin vielä takapajuinen maatalousmaa, jossa feodaalinen järjestelmä oli vallitsevana ja kapitalistiset suhteet vasta syntymässä. Taloudellinen ja yhteiskunnallinen takapajui-

suus kuvastui myös maan henkisessä elämässä. Saksan vuoro filosofisen ajattelun johtavana maana oli vielä kaukana edessäpäin.

Leibnitz, joka oli etevä matematiikko ja luonnontutkija, pyrki filosofiassa rakentamaan siltaa tieteen ja uskonnon välille. Hän loi oman filosofisen järjestelmänsä, joka suuresti muistutti Platonin objektiivista idealismia. Hän hyökkäili kiivaasti niin Descartesin ja Spinozan filosofiaa kuin myös englantilaisten empiristien oppeja vastaan.

Keskeisellä tilalla Leibnitzin filosofiassa oli oppi ns. monadeista, joista hän väitti koko maailmankaikkeuden koostuvan. Hänen monadinsa eivät olleet materiaa, vaan täysin aineettomia olentoja, pelkkiä "sieluja". "Koko luonto", hän selitti, "on täynnä sieluja, kuten jo antiikin filosofit arvelivat, tahi sielujen kaltaisia olentoja. Sillä mikroskooppi antaa mahdollisuuden vakuuttua siitä, että on olemassa suuri paljous silmälle näkymättömiä elollisia olentoja ja että sieluja on enemmän kuin hiekkajyväsiä tai atomeja". Monadit ovat itsenäisiä, toisistaan täysin riippumattomia. Ne eivät vaikuta toisiinsa eivätkä ole minkäänlaisessa syy-yhteydessä keskenään. Ne ovat kaikki erilaisia, mutta yhteistä niille on suuri liikkuvuus ja aktiivisuus. Tässä omalla voimallaan liikkumaan pystyvien monadien maailmassa vallitsee tiukka hierarkia. Ylinnä on Jumala, jonka "säteilystä" muodostuvat alemmanasteiset monadit, ensin henkiolennot, sitten ihmiset ja eläimet. Alinna sijaitsevat aineelliset kappaleet, jotka nekin ovat vain jonkinlaisia hämäriä aavistuksia eli kuten Lenin "vapaassa tulkinnassaan" huomauttaa: "jonkinlaista sielun toisinolemista eli kiiseliä".

Leibnitzin oppeihin niin runsaasti sisältyvästä mystillisestä rojusta huolimatta materialistisen filosofian edustajat ovat antaneet hänelle tunnustusta, ei vain hänen suurten tieteellisten ansioittensa, vaan eräiden filosofistenkin oivallusten vuoksi. Feuerbach, joka sattuvasti vertasi Spinozaa kaukoputkeen ja Leibnitziä mikroskooppiin, piti Leibnitzin suurena ansiona sitä, että tämä ei nähnyt aineellisessa substanssissa pelkkää liikkumatonta massaa, vaan aktiivista voimaa. Substanssin aktiivisuuden periaatteen voimakkaassa korostamisessa myös Lenin näki myönteisen ilmiön. Hän totesi, että Leibnitz "lähestyi teologian kautta materian ja liikkeen erottamattoman yhteyden periaatetta". Lenin arveli, että tämä onkin todennäköisesti ollut se seikka, jonka vuoksi Marx oli pitänyt Leibnitziä suuressa arvossa, "huolimatta tämän 'lassallelaisista' piirteistä ja sopuilupyrkimyksistä politiikassa ja uskonnossa". Marx oli näet eräässä Engelsille lähettämässään kirjeessä maininnut Leibnitziä kohtaan tuntemastaan ihailusta.

Perustellakseen sitä hyvin ristiriitaiselta vaikuttavaa väitettään, että monadit, jotka ovat täysin riippumattomia toisistaan, kuitenkin muodostavat yhtenäisen maailman, Leibnitz esitti opin "ennalta säädetystä harmoniasta". Sen mukaan Jumala oli jo maailmaa luodessaan huolehtinut monadien sijoittamisesta oikeaan järjestykseen. Leibnitz julisti vallitsevan luonnon- ja yhteiskuntajärjestyksen "parhaaksi kaikista mahdollisista maailmoista". Tätä äärimmäisen taantumuksellista käsitystä on Voltaire osuvasti pilkannut romaanissaan "Candide".

Leibnitzin taantumuksellisuus ei ollut suinkaan yksiviivaista. Hänellä on myös suurenmoisia oivalluksia historiallisesta kehityksestä. "Maailmankaikkeudessa", hän sanoo "on kaikki sellaisessa yhteydessä, että nykyisyys kätkee aina uumeniinsa tulevaisuuden ja jokainen kulloinenkin olotila voidaan luonnollisella tavalla selittää vain sitä välittömästi edeltäneestä olotilasta".

VI. 1700-luvun ranskalainen materialismi

"KOLMANNEN SÄÄDYN MAAILMANKATSOMUS"

Filosofisen ajattelun ja yleensä henkisen kulttuurin johtava maa 1700-luvulla oli Ranska. Se oli porvarillisen vallankumouksen valmistelun ja toteutumisen vuosisataa, toisaalta perikatoaan kohti kulkevan keskiaikaisen feodaalijärjestelmän ja toisaalta kapitalistista kehitystä edustavan nousevan porvariston eli "kolmannen säädyn" välisten kärjistyvien ristiriitojen ja ratkaisevien taistelujen aikaa.

Tuolla kaudella esiintyi Ranskassa monipäinen joukko rohkeita ja älykkäitä ajattelijoita, jotka edustivat vallankumouksellisen porvariston etuja ja mielialoja, ja erilaisista filosofisista katsomuksistaan huolimatta olivat yksimielisiä taistelussa feodaaliherrojen ja kirkon valtaa vastaan. He vetosivat ihmisjärkeen kaiken olevan ja tapahtuvan mittapuuna ja tuomarina. "Suurmiehet, jotka Ranskassa valistivat päitä lähestyvää vallankumousta varten, esiintyivät itsekin äärimmäisen vallankumouksellisesti. He eivät tunnustaneet minkäänlaisia ulkopuolisia auktoriteetteja. Uskonto, luonnonkäsitys, valtiojärjestys — kaikki alistettiin ankaraan arvosteluun, kaiken oli astuttava järjen tuomioistuimen eteen, todistettava oikeutensa olemassaoloon tai luovuttava siitä" (Engels).

Eräät näistä suurista "päiden valistajista", esimerkiksi Voltaire, Rousseau ja d'Alambert, eivät olleet materialisteja. Materialistisen filosofian vaikutus vallankumouksen valmistelun teoreettisen perustan luomiseen oli nähtävästi kuitenkin ratkaiseva.

Plehanov huomauttaa sattuvasti, että 1700-luvun ranskalainen materialismi oli pikemminkin kolmannen säädyn kuin porvariston filosofiaa. Ollessaan vielä valtaan pyrkivä "kolmas sääty" porvaristo tarvitsi aikansa edistyneintä filosofiaa. Mutta päästyään voitolle vallankumouksessa ja noustuaan hallitsevaksi luokaksi se alkoi vähitellen muuttaa suhtautumistaan materialismiin ja etsiä idealistisista ja uskonnollisista katsomuksista niitä "henkisiä arvoja", joita tarvittiin kansan kurissapitämiseen.

Ranskalaiselle materialismille oli ominaista luonnon ja elämän ilmiöiden ennakkoluuloton tarkastelu, kaikenlaisten "taivaallisten" ja taikauskoisten selittelyjen päättävä torjuminen, varma luottamus ihmisjärjen kykyyn saada ennemmin tai myöhemmin selville kaikkien ilmiöiden luonnolliset syyt. Ratkaisevan merkityksen tiedostamisen perustana se antoi aistien todistuksille ja tieteellisille tosiasioille. Newton oli jo 1600-luvun loppupuolella pannut alulle valtavan käänteen luonnontieteiden kehityksessä, ja sen vaikutus tuntui ennen kaikkea taivaankappaleiden ja maanpäällisten kiinteiden kappaleiden mekaniikassa. Sitävastoin sellaiset filosofian kannalta erittäin tärkeät, materian ominaisuuksia ja rakennetta tutkivat tieteet kuin kemia ja biologia kulkivat vielä lapsenkengissä. Kasvimaailmaa koskevat Linnén tutkimukset olivat jo ranskalaisten materialistien ulottuvilla, mutta niissäkin oli kysymys vasta kasvien luokittelusta ulkonaisten tunnusmerkkien perusteella. Maailmankuva, jonka sen ajan tiede tarjosi, oli vielä mekaaninen, mikä löi leimansa filosofiaankin. Filosofisina

edeltäjinään ranskalaiset materialistit pitivät lähinnä Descartesia ja englantilaisia empiristejä.

Ranskassa, missä katolinen kirkko esitti hyvin aktiivista osaa taantumuksellisen feodaalijärjestelmän ja yksinvaltiuden pönkittäjänä, täytyi edistyksellisten voimien taistelun kirkkoa ja sen oppeja vastaan muodostua erittäin kärkeväksi. Hyvin tunnettu on Voltairen kiihkeä esiintyminen kirkkoa vastaan ja hänen vaatimuksensa: ”Musertakaa tuo katala!” Materialistifilosofit antoivat oman panoksensa taisteluun kirkkoa ja uskontoa vastaan. Tämä puoli 1700-luvun ranskalaisen materialismin opeissa on saanut voimakkaimman ilmauksensa teoksessa, jonka sisältöä seuraavassa selostetaan.

JEAN MESLIERIN TESTAMENTTI

Kapitalistisessa maailmassa julkaistuista kunnioitettavan paksuistakin filosofian historian oppikirjoista ja hakuteoksista saa useimmissa tapauksissa turhaan etsiä nimeä J e a n M e s l i e r,* joka kuitenkin on ollut varsin merkittävä filosofinen ajattelija. Hän eli vuosina 1664—1729. Parhaissa tapauksissa hänestä selviydytään lyhyellä maininnalla, että hän oli pappi ja ateisti samassa persoonassa.

Meslierin nimen unohtuminen kirjoitetun filosofian historian lehdiltä ei liene pelkkä sattuma. On syytä olettaa, että siihen on ainakin osaltaan vaikuttanut hänen erittäin voimallinen julistuksensa kansan sortoa ja uskonnollista pimitystä vastaan. Sellainen julistus ei kaikkia miellytä. Sosialististen maiden filosofian historialla ei ole mitään syytä olla huomaamatta ja tunnustamatta Meslierin elämäntyötä. Neuvostoliiton tiedeakatemian julkaisema Filosofian historia mainitsee Meslierin ensimmäisenä 1700-luvun suurista materialistifilosofeista.

Toimiessaan kirkkoherrana champagnelaisessa maalaisseurakunnassa Meslier joutui toteamaan sen häikäilemättömyyden ja kyynillisyyden, jota korkeat kirkonmiehet osoittivat osallistuessaan yhdessä maallisten ylimysten kanssa talonpoikien epäinhimilliseen sortoon ja riistoon. Esiinnyttyään avoimesti saarnastuolista kansan asian puolustajana Meslier joutui hengellisten esimiestensä vihoihin. Tällaiset kokemukset auttoivat häntä vähitellen vapautumaan kokonaan uskonnon kahleista. Hän omaksui johdonmukaisen materialistisen maailmankatsomuksen ja alkoi kaikessa hiljaisuudessa panna ajatuksiaan paperille. Sillä tavoin syntyi toista tuhatta sivua käsittävä teos, joka v. 1864, siis pitkälle toista sataa vuotta hänen kuolemansa jälkeen, julkaistiin Hollannissa nimellä ”Jean Meslierin testamentti”.

Meslierin filosofia liittyy kiinteästi hänen kirkon- ja uskonnonvastaisiin katsomuksiinsa. Tämä ei johtunut vain ajan vaatimuksista, kirkonvastaisen taistelun historiallisesta välttämättömyydestä, vaan myös filosofin yhteiskunnallisesta asemasta ja hänen kokemuksistaan ”sielunpaimenena”, jolle juuri uskontoa koskevat kysymykset olivat hyvin läheisiä.

Voltaire, joka oli jo vuonna 1762 saattanut julkisuuteen suppean valikoiman Meslierin kirjoituksista, suositteli lämpimästi niiden ”lukemista ja kertaamista” sukulaisilleen ja vaikutusvaltaisille tuttavilleen osoittamissaan lukuisissa kirjeissä. Hän piti Meslierin sanomaa kaikkein vakuuttavimpana ja tehokkaimpana, ennen kaikkea sen vuoksi, että kysymyksessä oli pappi, joka ”kuollessaan pyytää Jumalalta anteeksi sitä, että hän on saarnannut kristinuskoa” ja siten ”pettänyt ihmisiä”. Eikä Meslier ollut suinkaan ”synnillis-

* Lausutaan: Meljee.

tä" elämää viettävä pappi. Elämäkerrallisia tietoja hänestä esittäneet lukuisat henkilöt, erityisesti hänen seurakuntansa jäsenet, ovat yhtäpitävästi ylistäneet hänen totuudenrakkauttaan, oikeamielisyyttään ja uhrautuvuuttaan, todistaen muun muassa, että hän jakoi tulonsa puutteessa oleville nähden itse nälkää. Suuri ranskalainen ensyklopediakin pitää "todistettuna, että tämä pappi oli puhdas elämäntavoiltaan ja avulias köyhille".

Tärkeimpänä filosofisena edeltäjänään Meslier pitää 1500-luvulla vaikuttanutta ranskalaista filosofia Montaignea, jonka Tutkielmista ("Esseistä") hän esittää usein pitkiäkin otteita. Montaigne oli filosofiassa epäilijä, skeptikko, skolastiikan jyrkkä vastustaja ja Epikuroksen moraaliopin kannattaja.

Testamenttinsa esipuheessa Meslier sanoo pyrkivänsä avaamaan ihmisten silmät näkemään kaiken heihin kohdistuvan vääryyden ja sen taikauskoisuuden, jota kirkko heihin istuttaa vääryyttä tukeakseen. "Minä voin sanoa viisaan Salomonin tavoin, että olen ihmeekseni ja suuttumukseksen nähnyt jumalattomuuden hallitsevan maailmaa, ja niin suuren turmeluksen oikeudenkäytössä, että ne joiden tehtävänä oli jakaa sitä toisille, olivat kaikkein rikollisimpia . . . Kaikki tämä herätti minussa niin suurta vastenmielisyyttä ja halveksuntaa elämää kohtaan, että olin Salomonin tavoin sitä mieltä, että kuolleet olivat paljon onnellisempia kuin ne joissa vielä henki on."

"Uskonto tukee poliittista valtaa, olkoon tämä kuinka ilkeä tahansa, ja hallitus puolestaan tukee uskontoa, niin tyhmää ja joutavaa kuin tämä lieneekin. Papit, jotka ovat uskonnon palvelijoita, käskevät kirkonkirouksen ja ikuisen kadotuksen uhalla tottelemaan virkamiehiä, ruhtinaita ja kuninkaita . . . ja ruhtinaat puolestaan pakottavat kunnioittamaan pappeja, toimittamaan näille hyviä virkapaikkoja ja suuria tuloja . . ."

Ilmaistessaan syvän inhonsa uskonnon nimessä harjoitettua huijausta kohtaan Meslier kertoo yksinkertaisesta kansanmiehestä, joka oli lausunut toivomuksen, että "kaikki maailman mahtavat ja kaikki ylimykset hirtettäisiin pappien suoliin". Tästä näemme, että se täkäläisten taantumuspoliitikkojen aikoinaan levittämä mieliväite, että suomalaiset työväenliikkeen edustajat "tahtovat hirttää viimeisen kapitalistin viimeisen papin suoliin", ei ollutkaan heidän omaa nerontuotettaan, vaan plagiaattia kirkkoherra Meslierin mainitsemalta kansanmieheltä. Omana käsityksenään tämän lausunnosta Meslier sanoo, että vaikka se onkin melko karkeaa puhetta, on se kuitenkin vilpitöntä ja selvää, "koska se ilmaisee muutamalla sanalla kaiken sen mitä tuonlaatuiset ihmiset ansaitsevat". Itselleen Meslier toivoi Herkuleen voimia voidakseen "puhdistaa maailman kaikesta pahuudesta ja vääryydestä".

Pappeja tarkoittaen hän sanoo inhoavansa kaikkein eniten "noita pilkallisia ja pelleileviä herroja, jotka eivät ajattele muuta kuin suurten tulojensa ja etuoikeuksiensa suomaa mukavaa elämää ja laskevat keskenään leikkiä uskontonsa säännöistä ja seremonioista, ja kaiken lisäksi ivailevat niiden ihmisten yksinkertaisuutta, jotka heitä uskovat ja tässä uskossaan niin hartaasti ja niin runsain mitoin hankkivat heille kaiken mitä he tarvitsevat huvitteluunsa ja mukavaan elämäänsä."

Sen väitteensä tueksi, että uskontoa on kautta aikojen käytetty yksinkertaisen kansan pettämiseen rikkaiden riistäjien aineellisten etujen vuoksi, Meslier esittää paljon historiallista aineistoa. Hän mainitsee monia esimerkkejä siitä, kuinka lakeja ja asetuksia on eri aikoina säädetty erilaisten jumalien nimissä, jotta kansa niitä paremmin pelkäisi ja tottelisi. Kreikkalaiset Drakon ja Solon sanoivat lakejaan Minerva-jumalattaren käskystä säädetyiksi. Juutalaisten lainsäätäjä Mooses kertoi saaneensa kymmenet

käskynsä hänelle ilmestyneeltä Jehovalta. Jumalan lähettäminä sanoivat edelleen tulleensa niin Muhametti kuin Jeesuskin. Selityksen siihen ilmiöön, että kaikki suuret valtiomiehet ovat käyttäneet hyväkseen jumalan nimeä pitääkseen kansaa kurissa, löytää Meslier roomalaisen konsulin Scaevolan ja roomalaisen kirjailijan Varron lausunnoista, joiden mukaan "on tarpeen, että kansa on tietämätön monista oikeista asioista ja uskoo moniin vääriin".

Niin vakuuttavasti kuin filosofi pystyykin osoittamaan, että uskontoa on aina käytetty riiston ja keinottelun välikappaleena, ei hänen ulottuvillaan ole ollut yhtä pätevää aineistoa uskonnon synnyn tieteelliseen selittämiseen. Palavasta totuudenrakkaudestaan ja oikeamielisyydestään huolimatta hän oli saanut sellaisen käsityksen, että kaikkien — tai melkein kaikkien — uskontojen alkuperäinen tarkoituskin oli ollut kansan pettäminen. "Kaikki mitä maailmassa puhutaan ja tehdään jumalien palvomiseksi ja ylistämiseksi, on pelkkää erehdystä, harhaa, väärinkäytöstä, valhetta ja huijausta; kaikki lait ja asetukset, joita julkaistaan Jumalan tai jumalien nimessä, ovat todellisuudessa pelkkää ihmisten sepittelyä. Sen ovat keksineet viekkaat ja ovelat poliitikot, sitä ovat sitten kehitelleet ja lisäilleet väärät profeetat, silmänkääntäjät ja veijarit; sen jälkeen siihen ovat sokeasti uskoneet tietämättömät ihmiset, ja vihdoin se on saanut maailman ruhtinaiden ja ylimysten kannatuksen ja laillisen vahvistuksen, jotta nämä voisivat helpommin pitää kansaa ohjaksissa ja teettää sillä mitä tahtovat."

Puheet taivaan valtakunnasta ja helvetistä Meslier leimaa saduksi. "Kuoleman jälkeen ei ole enää mitään hyvää toivottavana eikä mitään pahaa pelättävänä. Käyttäkää siis viisaasti aikanne eläen hyvin ja nauttien siitä, ja mahdollisuuksien mukaan iloiten elämän hyvyyksistä ja työnne hedelmistä. Se on paras osa, jonka te voitte valita, sillä

kun kuolema tekee lopun elämästä, lopettaa se samalla kaiken tajunnan ja tiedon hyvästä ja pahasta."

Todettuaan että mikään uskonto ei anna selviä, varmoja eikä vakuuttavia todistuksia minkäänlaisen jumaluuden olemassaolosta, Meslier selittää juuri tästä seikasta johtuvan sen rohkeuden, jolla kaikenlaiset veijarit esittävät totuuksina omia keksintöjään ja valheitaan. Kun kaikkien erilaisten uskontojen edustajat väittävät heidän oman uskonsa olevan sitä "oikeaa", on se paras todistus siitä, että ne ovat kaikki vääriä.

Meslier käsittelee Testamentissaan yksityiskohtaisesti kysymyksiä niin sanotuista Raamatun ihmeistä. Hän pitää niihin uskomista naurettavana, koska on hyvin helposti todettavissa, että ne ovat kaikki pakanallisten runoilijain kertomien satujen jäljittelyä. Ei ole uskottavaa, hän kirjoittaa, että kaikkivaltias ja äärettömän viisas Jumala olisi lyönyt laimin päätarkoituksensa ja kiinnittänyt huomionsa vain joihinkin satunnaisiin tapauksiin, jollaisia ovat muutamien harvojen ruumiillisten sairauksien ihmeparannukset ja muut samantapaiset niin sanotut ihmeet, joiden merkitys on hyvin rajoitettu. Olisiko hän laskeutunut alas taivaasta ja tullut maan päälle yksinomaan tai pääasiassa parantaakseen vain muutamia sairaita ruumiin taudeista? Olisiko hän tullut tänne vain palauttaakseen näön muutamalle sokealle? palauttaakseen kuulon joillekin kuuroille? palauttaakseen puhekyvyn joillekin mykille? liikuntakyvyn muutamalle rammalle ja halvatulle? Ja vihdoin, olisiko hän tullut vain estääkseen tulta tarttumasta pyhimystensä vaatteisiin, partaan ja hiuksiin? Ja muiden samantapaisten joutavien ja naurettavien "ihmeiden" takia, joista kuitenkin tehdään niin suuri numero? Vain tätäkö varten hän olisi tullut? Eikö hän olisikaan tullut parantamaan kaikkia ihmisiä kaikista sielun ja ruumiin sairauksista? Eikö hän olisi ennemmin tullut pelastaak-

seen k a i k k i ihmiset orjuudesta, paheista ja synneistä?

"Se olisi ollut, herrat Kristuksen palvojat, ensimmäinen ja suurin kaikista ihmeistä, joita teidän Kristuksenne olisi pitänyt tehdä, suurin ja kunniakkain hänelle itselleen ja edullisin ihmisille".

Raamatussa kerrotuista näyistä ja ilmestyksistä Meslier sanoo: "Antaakseni oikean ja totuutta vastaavan käsityksen noista jumalallisista näyistä ja ilmestyksistä sanon niiden olevan yleensä sen laatuisia, että jos jotkut uskaltaisivat nykyisin kehua nähneensä niitä ja pyrkisivät käyttämään niitä edukseen, heitä kaikkia pidettäisiin ehdottomasti hulluina."

Omaksuen materialistisen käsityksen, että materia on ikuinen ja että maailmaa ei ole kukaan "luonut", Meslier pitää aivan tarpeettomana turvautumista jonkinlaisen jumalan olemassaoloon luonnon ilmiöiden selittämiseksi. Miksei voida olettaa, että materia on oman itsensä alkusyy? Ei ole tietenkään helppo ymmärtää, mikä aiheuttaa materian liikkeen, mutta tämä ei oikeuta hylkäämään ajatusta, että liike on ominaista materialle itselleen ja että siinä itsessään on sen olemassaolon ja liikkeen perusta. Lucretiukseen yhtyen Meslier tunnusti tajunnan täydellisen riippuvuuden materiasta, mutta ei mitään materian ulkopuolella olevaa "henkeä".

Meslier ei ollut selväpiirteinen porvariston edustaja kuten toiset, häntä myöhemmin esiintyneet 1700-luvun ranskalaiset materialistit. Hänen yhteiskunnalliset katsomuksensa olivat eräänlaista utooppista kommunismia, joka kuvasti lähinnä maalaisköyhälistön toiveita. "Testamentti" tähdentää alituisesti jyrkkää vastakohtaisuutta, joka vallitsi toisaalta työtätekevän rahvaan ja toisaalta tyhjäntoimittajien — ylimysten, pohattain ja pappien — välillä. "Teillä ei ole muita todellisia perkeleitä pelättävänä eikä suurempia ja häijympiä vihollisia kuin maan mahtavat, ylimykset ja rikkaat, sillä juuri he teitä polkevat, piinaavat ja syöksevät onnettomuuksiin... Kuninkaat, ruhtinaat, aateliset, papit ja munkit ja yleensä kaikki tyhjäntoimittajat ovat tarpeettomia maailmassa. Kaikki nuo ihmiset palveluskuntineen elävät teidän raskaasta raadannastanne... He rosvoavat parhaan osan teidän työnne hedelmistä; he jättävät teille vain oljenkorret siitä hyvästä viljasta ja pelkän pohjasakan siitä hyvästä viinistä, jonka te olette suurella työllä ja vaivalla valmistaneet."

Meslier haaveili ihanneyhteiskunnasta, jossa kaikki tekevät hyödyllistä työtä ja jossa vallitsee täydellinen tasaarvoisuus ja kaikkien yhteiskunnan jäsenten keskinäinen arvonanto.

Testamenttinsa lopussa Meslier sanoo olevansa varma siitä, että hänen teoksensa herättää vihaa ja suuttumusta papeissa ja tyranneissa ja että nämä törkeästi parjaisivat ja loukkaisivat häntä hänen kuoltuaan. Filosofi ei nähtävästi tullut ajatelleeksi, että edistyksellisen ajattelun vihollisilla on käytettävänään vielä yksi taistelukeino, josta joissakin tapauksissa saattaa tulla hyvinkin tepsivä, nimittäin t a p p a v a v a i t i o l o.

LA METTRIE

Luonnehdittuaan Hobbesin edustamaa englantilaista materialismia kolkoksi, tylyksi ja askeettiseksi Marx ja Engels sanovat edelleen: "Ero r a n s k a l a i s e n ja e n g l a n t i l a i s e n materialismin välillä on sama kuin molempien kansallisuuksien välinen ero. Ranskalaiset tuovat englantilaiseen materialismiin henkevyyttä, lihaa ja verta, kaunopuheisuutta. He antavat sille siitä vielä puuttuvaa tempe-

ramenttia ja viehätystä. He s i v i s t ä v ä t sen." (Pyhä perhe).

L a M e t t r i e* (1709—1751) edustaa miellyttävällä tavalla tuota ranskalaisen materialismin elämänmyönteisyyttä. Filosofian historiassa hänet mainitaankin 1700-luvun ranskalaisen materialismin keskeisimpänä hahmona ja puhetorvena. Hän on kirjoittanut useita teoksia, joissa erittäin selkeästi ja helposti tajuttavasti käsitellään eräitä keskeisiä filosofian ongelmia, joihin hän on tuonut paljon uutta. La Mettrien teosten tavallista yksityiskohtaisempi selostaminen puolustaa paikkaansa siitäkin syystä, että hänen kuten muidenkaan ranskalaisten materialistien oppien sisällöstä ei maassamme ilmestyneessä kirjallisuudessa ole monellakaan rivillä mainittu tahi on mainittu vähätellen ja vääristellen.

La Mettrie oli sotilaslääkäri. Ammattiinsa kuuluvien tietojen lisäksi hän oli hankkinut laajat tiedot luonnontieteistä, erityisesti eläinten ja kasvien anatomiasta ja fysiologiasta. "Kuuluisa ruotsalainen professori Lineus" (Linné) ja ranskalainen luonnontutkija Maupertuis** kuuluvat niihin tieteen suurmiehiin, joille hän sanoi haluavansa osoittaa kunnioitustaan sirottelemalla kukkia heidän tielleen.

Julkaistuaan v. 1745 ensimmäisen filosofisen teoksensa "Sielun luonnonhistoria" La Mettrie joutui kotimaassaan katolisen papiston ja maallisten viranomaisten vainon kohteeksi. Hän pakeni Hollantiin, missä julkaisi pääteoksensa "Ihmiskone" (1747). Mutta hänen selväpiirteinen materialisminsa, jota hän ei lainkaan pyrkinyt peittelemään, oli siihen aikaan liikaa Hollanninkin kirkkoruhtinaille ja maallisille vallanpitäjille. Kirkon ja tieteen viralliset edustajat vaativat hänelle kuolemanrangaistusta. Filosofin oli pakko poistua maasta, ja hän sai turvapaikan Preussin kuninkaan

* Iausutaan Lametrii
** Iausutaan Mopertyi

Fredrik II:n hovissa, missä hän vietti loppuikänsä "Fredrik Suuren hoviateistina", kuten Voltaire veisteli. Täällä hän kirjoitti muun muassa kolmannen merkittävimpiin kuuluvan teoksensa "Ihmiskasvi" (1748).

Teoksellaan "Sielun luonnonhistoria" La Mettrie aloittaa ruumiin ja "sielun" välistä suhdetta koskevan ongelman tutkimisen. Hän sanoo heti alkuun, että sen joka haluaa ymmärtää sielun ominaisuuksia, on tutkittava niitä rinnan ruumiin ominaisuuksien kanssa, sillä sielu ei ole mitään muuta kuin tietyllä tavalla järjestyneen materian ominaisuus. Hän luottaa lujasti aistien todistuksiin. "Ei ole luotettavampia oppaita kuin aistit. Ne ovat minun filosofejani. Niin paljon pahaa kuin niistä puhuttaneenkin, vain ne pystyvät valaisemaan totuutta etsivän järjen tietä ja niiden apuun on aina yhä uudelleen turvauduttava . . ."

La Mettrie tähdentää voimakkaasti tutkimuksen ennakkoluulottomuuden ja objektiivisuuden vaatimusta. On nähtävä vain se mikä on todellisuudessa olemassa, lisäämättä siihen omia luuloja ja kuvitelmia. Tällä tavoin asiallisesti ja vakavasti työhönsä suhtautuessaan vastuuntuntoiset tutkijat ovat voineet panna merkille, että materialle on ominaista paitsi ulottuvuus, myöskin l i i k u n t a- ja t u n t o k y k y. Materia ei näin ollen tarvitse mitään sen ulkopuolella olevaa yliluonnollista liikuttajaa, josta Descartes ja eräät toiset filosofit olivat puhuneet. M a t e r i a l i i k k u u o m a l l a v o i m a l l a a n. "Jos oletetaan jokin muu liikkeellepaneva voima, niin minä kysyn, mikä se on, ja esitettäköön minulle todisteet sen olemassaolosta. Mutta koska siitä ei ole minkäänlaista tietoa, ei se ole edes käsitteellinen olio."

Ainoa arvostelun kestävä selitys La Mettrien mielestä on se, että materian liikuntaa aiheuttava voima on materiassa itsessään. "Materia sisältää sitä elävöittävän liikkeellepanevan voiman, joka on kaikkien liikkeen lakien välitön syy". Filosofi myöntää nöyrästi, että tämän voiman olemusta ei

vielä tunnettu. Mutta hän kysyy, "eikö vaikeus pysy samana, jos oletetaan jotakin toista substanssia, varsinkin olentoa, josta ei olisi minkäänlaista tietoa ja jonka olemassaoloa ei voitaisi järjellisesti ajatellen tunnustaa."

Arvostellessaan Descartesin lausuntoja Jumalasta maailman liikunnan aiheuttajana La Mettrie huomauttaa, että sellainen "ei ole filosofin puhetta eikä puhetta filosofeille, ainakaan niille, joita vain ilmeiset tosiasiat voivat saada vakuuttuneiksi". Descartesin väite, jonka mukaan eläimet ovat pelkkiä koneita, on hänen mielestään niin järjetön ja naurettava, että "filosofit eivät voisi käsittää sitä muuksi kuin leikinlaskuksi, filosofiseksi vitsiksi". Osoittaakseen että tuntokyky on yhtä ominaista eläimille kuin ihmisillekin hän viittaa eläinten "kieleen", jolla ne ilmaisevat tuskaa, alakuloisuutta, vastenmielisyyttä, pelkoa, mieltymystä, iloa ja hellyyttä. Tuo kieli, hän sanoo, on niin voimakasta, että se "saa meidät paljon paremmin vakuuttuneiksi kuin kaikki Descartesin sofismit".

La Mettrie kunnioitti Descartesia nerona ja suurena filosofina, joka opetti ihmisille ajattelun taidon. Sitä suuremmalla syyllä hän pitää oikeutenaan arvostella suurta edeltäjäänsä, jonka virheet eivät hänen mielestään johtuneet ymmärryksen puutteesta, vaan Descartesin sopuilevasta luonteesta ja taipumuksesta tehdä periaatteellisia myönnytyksiä kirkon mahtimiehille.

La Mettrie ei ole suinkaan se hillittömän aistillisuuden saarnaaja, jollaiseksi materialismin vastustajat ovat pyrkineet hänet leimaamaan. Epikuroksen tavoin hänkin pitää ihanimpana kaikista nautinnoista elämän ilmiöiden tarkkailun ja filosofisen mietiskelyn suomaa sisäistä tyydytystä. Mutta ei hän silti saarnaa lihan kuolettamista. Hän pitää mahdollisena, että filosofi tuntee joskus vetoa hiukan raisumpiinkin nautintoihin, ja "miksi hän kieltäytyisi iloista, joita varten hänen aistinsa ovat tehdyt".

"IHMISKONE"

La Mettrien pääteoksen omituinen nimi "Ihmiskone" ei suinkaan merkitse, että hän olisi tahtonut leimata ihmisen pelkäksi koneeksi samalla tavoin kuin Descartes oli leimannut "sieluttoman" eläimen. Idean kirjansa nimeen hän oli kyllä siepannut Descartesilta, mutta vain osoittaakseen, ettei eläin enempää kuin ihminenkään ole kone. Jos te väitätte yhdessä Descartesin kanssa, että linnunpoikanen on pelkkä kone, "niin pikkulapset pilkkaavat teitä ja filosofit vastaavat teille, että jos tuo on kone, niin te olette toinen samanlainen". Tähän tapaan materialistifilosofi Diderot on tulkinnut "ihmiskoneesta" puhumisen.

Tämän teoksensa La Mettrie aloittaa arvostelemalla Leibnitzin kannattajia, jotka monadeineen olivat yrittäneet selittää materian henkiseksi ja määritellä korkeinta olentoa, jonka luonne on meille kuitenkin ehdottomasti tuntematon. Samanlaisesta mielivaltaisuudesta hän moittii Descartesin kannattajia, jotka ovat väittäneet ihmisessä olevan kahdenlaista substanssia, "ikään kuin he olisivat ne nähneet ja täsmällisesti laskeneet".

Vain kokemus ja tarkkailu auttavat pääsemään selvyyteen ihmisen ruumista ja sielua koskevissa asioissa. Siihen tarvitaan ensi sijassa lääkäreitä, jotka ovat tutkineet ihmisen monisäikeistä ruumiinrakennetta. Teologeilla ei näissä asioissa ole äänioikeutta. "Mitä teologit voivat sanoa meille? Eikö ole naurettavaa kuulla heidän itsevarmoina langettavan tuomioitaan asioista, joihin tutustumiseen heillä ei ole ollut minkäänlaista tilaisuutta, vaan se on päinvastoin tehty heille mahdottomaksi kaikenlaisilla sekavilla opeilla, ennakkoluuloilla ja uskonkiihkolla . . ."

Suurimmatkin filosofit, sanoo La Mettrie, jotka ovat yrittäneet selittää sielua irrallaan maailman todellisuudesta,

ovat siinä täydellisesti epäonnistuneet. Vain yrittämällä tutkia sitä ruumiin välityksellä voidaan saavuttaa mahdollisimman suuri todennäköisyyden aste. Filosofi suosittelee erilaisia kokeita, jotka havainnollisesti näyttävät toteen sielun ja ruumiin keskinäisen riippuvuuden. Tapaatte ihmisen, joka on uupunut ja masentunut. Mutta kun ruumista ruokitaan, kun sen tiehyisiin virtaa ravitsevia mehuja, niin sielukin virkistyy ja rohkaistuu. Millainen voima sisältyykään hyvään ateriaan!

Raakaa lihaa syövät eläimet tulevat julmiksi. Se vaikuttaa ihmisiin aivan samalla tavalla. Esimerkkinä tästä filosofi mainitsee "englantilaisen kansakunnan, joka ei syö lihaa niin hyvin keitettynä ja paistettuna kuin me, vaan raakana ja verisenä".

"Hengellä kuten ruumiillakin on omat kulkutautinsa ja keripukkinsa". Ilmaston vaikutus ihmiseen, niin hänen ruumiiseensa kuin sieluunsakin, on hyvin voimakas. Sen huomaa tahtomattaankin muuttaessaan ilmanalasta toiseen. Silloin käy samoin kuin paikasta toiseen siirretyn kasvin: siinä tapahtuu muutos joko huonompaan tai parempaan.

Mutta jotta tämä niin ihmisille kuin eläimillekin ominainen mielentilojen riippuvuus ruumiista tulisi vieläkin vakuuttavammin näkyviin, La Mettrie ehdottaa vetoamista vertailevaan anatomiaan. Paljastetaan ihmisen ja eläimen sisälmykset ja vertaillaan niitä toisiinsa. Tällöin huomataan hyvin paljon yhtäläisyyttä, mutta jonkin verran myös eroavuutta. Ja esimerkiksi aivojen rakenteessa havaittavat eroavuudet tekevät ymmärrettäväksi, miksi ihmisen sielunelämä on kehittyneempää kuin eläimen.

La Mettrie väitti, että eläimillä on sielu yhtä hyvin kuin ihmisilläkin. Hänen vastustajainsa huomautukseen, että onhan ihmisellä käsitys hyvästä ja pahasta, mikä eläimiltä kokonaan puuttuu, filosofi vastasi kysymyksellä: perustuuko tuollainen väite kokemukseen? Ellei perustu, ei filosofi ole

velvollinen siihen vastaamaankaan. Omasta puolestaan hän esitti vastustajien mietittäväksi kokemuksen tarjoamia esimerkkejä: isäntäänsä purreesta koirasta, joka heti seuraavalla hetkellä osoitti selviä syyllisyyden, katumuksen ja mielenmasennuksen merkkejä; leijonasta, joka ei suostunut hyökkäämään raadeltavakseen heitetyn miehen kimppuun tuntien tässä vanhan hyväntekijänsä jne. Kuinka toivottavaa olisi, filosofi huomauttaa, että ihmisetkin osoittaisivat aina samanlaista kiitollisuutta.

Tällaisten esimerkkien perusteella La Mettrie päättelee, että eläin kokee samanlaisia iloja, samanlaista nöyryytystä ja hämmennystä kuin ihminenkin. Nuo olennot, jotka ovat lähes yhtä täydellisiä koneita kuin mekin, ovat siis luodut ajattelemaan ja tuntemaan meidän laillamme. Ja pystyvätköhän kaikki ihmiset tekemään eläimiä paremmin eron hyveen ja paheen välillä? Julmuutta on ihmisissäkin yllin kyllin. Maanmiehemme tappelevat toisiaan vastaan, veli veljeään vastaan, murhaavat toisiaan ilman minkäänlaisia omantunnonvaivoja, koska joku ruhtinas maksaa siitä.

Filosofi päättelee, että "ihminen ei ole tehty sen arvokkaammasta tomusta kuin eläinkään, luonto on leiponut kummankin samasta taikinasta, ja vain käyteaineissa on ollut tiettyä eroa".

"Maailman luomisesta" puheen ollen La Mettrie sanoo, että häntä ei askarruta vähääkään se, onko materia ikuinen vai onko se luotu, onko jokin jumala olemassa vai ei. Hänen mielestään on sulaa hulluutta, että ihmiset kiduttavat niin julmasti itseään sellaisella mitä on mahdotonta tietää. Mutta jos tutustutaan ateismia vastaan tähdättyyn kirjallisuuteen, niin huomataan, että se on arvotonta rojua, joka pikemminkin vahvistaa ateismin perustuksia kuin niitä horjuttaa.

"Ihmiskoneen" jälkeen La Mettrie kirjoitti teoksen "Ihminen enemmän kuin kone". Hän huomautti, että kysymys

ei ollut "Ihmiskoneessa' esitettyjen ajatusten peruuttamisesta, vaan jatkamisesta. Tarvitsee vain ottaa ihminen sellaisena kuin hän on huomatakseen, että hän on enemmän kuin kone: aineellista substanssia, jolla on ajatuskyky, sielu.

Samassa teoksessa La Mettrie esittää "sekä metafyysikkojen että fyysikkojen" vastattavaksi hyvin oleellisen kysymyksen: onko sielu aineellinen vai aineeton? Hän muistuttaa, että antiikin filosofit uskoivat sielun olevan ohutta, eetterimäistä ainetta, joka on levittäytynyt koko ruumiiseen. Mainittuaan tätä asiaa koskevista kiistoista ja suoritetuista kokeista filosofi myöntää, että "näiden kahden substanssin välinen yhteys on niin ihmeellinen, että kaikki mitä sen selittämiseksi on tähän mennessä tehty, auttaa ainoastaan näkemään inhimillisen ymmärryksen rajat... Kaikki nämä kokeet osoittavat vain sen, että sielun ja ruumiin yhteys on niin kiinteä, että jommassakummassa tapahtuvien muutosten vaikutus tuntuu toisessakin".

Tässä kuten yleensäkin La Mettrie varoo tarkoin väittämästä sellaista mikä ei ole vakuuttavasti todistettavissa. Hän ei vielä nähnyt selvästi materian ja tajunnan välistä laadullista eroa eikä osannut selittää tajunnan "aineettomuutta" materialistiselta kannalta. Mutta hän ei toisaalta myöskään erehtynyt samaistamaan materiaa ja tajuntaa, näkemään tajunnassakin pelkkää materiaa, jonkinlaista aivojen "eritettä", sata vuotta myöhemmin vaikuttaneiden vulgääri-materialistien tapaan. Puhuessaan "aivojen kuvaruudusta" La Mettrie pääsi itse asiassa hyvin lähelle tämän kysymyksen selvää arvostelun kestävää ratkaisua.

Samassa teoksessa hän esittää käsityksensä moraalista seuraavaan tapaan: "Minä tarkoitan sanalla hyve kaikkea sitä mikä tähtää ihmiskunnan, koko yhteiskunnan ja jokaisen yksityisen ihmisen onneen. Paheella kaikkea sitä mikä vaikuttaa päinvastaiseen suuntaan. Tässä mielessä voidaan

siis kaikkia fyysisiäkin tekoja nimittää hyveellisiksi tai paheellisiksi". Tuollainen moraalikäsitys oli kylläkin pohjaltaan materialistinen, mutta La Mettrie ei päässyt tässä kysymyksessä Spinozaa pitemmälle.

"IHMISKASVI"

Tässä pienikokoisessa teoksessaan La Mettrie käsittelee hyvin mielenkiintoisella tavalla materian elollisuuden ongelmaa. Hän aloittaa tutkimuksensa vertailemalla ihmisruumiin osia vastaaviin kasvien osiin, eritellen kasvitieteellisesti "luomakunnan kauneinta kukkaa, nimittäin Naista", kuten hän ranskalaisen kavaljeerin tyyliin selittää. Hän toteaa monessakin suhteessa yhtäläisyyttä ihmisen ja kasvin välillä. Keuhkomme ovat verrattavissa kasvien lehtiin, jotka nekin hengittävät ilmaa elääkseen. Ihmisilläkin on siemenensä ja siemenkotansa. Rintaa imevä lapsi antaa hyvin havainnollisen kuvan kasvista. Tämä on maan rintalapsi, sillä senkään ei tarvitse pitää huolta itsestään eikä ravinnostaan. Ero on siinä, että se ei voi elää pysymättä kaiken ikänsä kiinni maaemon "rinnassa". Kasveillakin on sukupuolielämänsä vastaavine elimineen. Tässä suhteessa ne eroavat ihmisistä ja eläimistä muun muassa siinä, että ne voivat hedelmöittää toisiaan suurten etäisyyksienkin takaa, tuulien esiintyessä "rakkauden viestinviejien" osassa.

Mutta miten on kasvin sielun laita? Onko sillä aistimuksia, tunteita, mielikuvitusta, ajatusta jne? Vai onko se, kuten oli väitetty, "liikkumaton eläin", kokonaan vailla tuntokykyä? Mikä erottaa kasvikunnan eläinkunnasta, johon ihminenkin kuuluu?

Spinoza oli "ratkaissut" nämä kysymykset matemaattisen suoraviivaisesti: kaikilla olioilla ihmisistä kiviin asti on sielunelämää, vaikkakin eriasteista. Tuollaiseen hylotsoistiseen käsitykseen ei johdonmukainen materialisti La Mettrie voinut yhtyä. Hän etsi tosiasioihin perustuvaa järjellistä ja luonnollista ratkaisua. Liike on kaikelle materialle kuuluva ominaisuus, sen hän oli jo edellisissä teoksissaan selvästi osoittanut. Mutta kysymys, onko tunto- ja havaintokyky, kyky ottaa vastaan erilaisia aistimuksia, ominaista kaikelle materialle vaiko vain joillekin materian lajeille, oli vielä tutkimatta. La Mettrie oli nähtävästi ensimmäinen, joka asetti tämän mielenkiintoisen ja samalla tärkeän kysymyksen asiallisesti, tieteellisesti pohdittavaksi. Hän ei kiirehdi antamaan siihen myöntävää enempää kuin kieltävääkään vastausta, vaan toteaa: "Meille ei ole tunnettua, onko materialla itsellään välitön tuntokyky vaiko vain kyky hankkia se niiden muutosten vaikutuksesta, joita esiintyy ainoastaan elimellisissä olioissa."

Jos kuitenkin oletetaan, että tällainen aistimiskyky eli "sielu" on ominaista kaikelle materialle, on siinä La Mettrien mukaan ainakin todettava esiintyvän eri asteita. Tarkastelemansa aineiston pohjalla hän päättelee: "Kaikista tähän saakka tunnetuista olioista on ihminen se jolla on eniten sielua ja kasvi se jolla sitä on vähiten, elleivät niitä ole mineraalit, joilla sitä täytyy olla vieläkin vähemmän".

Yrittäessään määritellä sitä rajaa, joka mahdollisesti voisi erottaa "sielulliset" ja "sieluttomat" oliot toisistaan, filosofi tarkastelee erilaisten olioiden tarpeita ja niiden tyydyttämistä. Ihmiset ja eläimet tyydyttävät niitä määrätietoisesti, tuntien ja tajuten ne. Niille on yhteistä tietynlainen 'hoksaavaisuus", joka eläimillä tunnetaan vaiston ja ihmisellä sielun nimellä. Kasveilla ja mineraaleilla ei voida havaita tällaista määrätietoista pyrkimystä tarpeiden tyydyttämiseen. Tämän perusteella La Mettrie päättelee, ettei niiden sielusta voida puhua. "Olisipa sekin sielu, jolla ei ole mitään pyrkimyksiä, ei mitään toivomuksia, ei intohimoja, ei hyveitä eikä paheita ja joka ei tuntisi edes tarvetta huolehtia ruumiinsa ravitsemisesta".

Mutta koska "sielullisetkin" oliot kaikkine ominaisuuksineen ovat luonnon synnyttämiä, filosofi tuntee elävää kiinnostusta niitä välimuotoja kohtaan, joissa eloton materia muuttuu elolliseksi ja "sieluton" "sielulliseksi". Hän puhuu kappaleista, "jotka alkavat saada eloa, kuten polyypit ja kaikki nuo eläinkasvit, jotka ovat vielä tuntemattomia, mutta joita uudet onnelliset Trembleyt* tulevat aikanaan löytämään".

La Mettrie on suuri luonnon ihailija, eläinten ja kasvien ystävä. Eritellessään luonnossa vallitsevaa muotojen, asteerojen ja vivahteiden rikkautta hän innostuu milteipä runoilemaan. Hän puhuu monin paikoin "meistä" ihmisistä ja eläimistä ja sanoo Descartesin tehneen vääryyttä eläimille väittäessään näitä sieluttomiksi. Samalla hän haluaa ottaa "luulot pois" eräiltä omahyväisiltä idealistifilosofeilta, vainoten aivan ilkikurisesti Leibnitzin seuraajia. "Ei ole niin heiveröistä eikä niin pahannäköistä eläintä", hän sanoo, "johon tutustuminen ei olisi omiaan kolhaisemaan filosofin itserakkautta. Vaikka sattuma onkin sijoittanut meidät portaikon yläpäähän, niin muistakaamme, että vain hyvin pieni ero aivoissa, missä kaikkien ihmisten — paitsi leibnitziläisten — sielu sijaitsee, voi hetkessä syöstä meidät alimmaisiksi. Älkäämme siis halveksiko olentoja, joiden syntyperä on sama kuin meidän omamme."

Niin oikeassa kuin La Mettrie olikin tähdentäessään tajunnan prosessien riippuvuutta materiasta ja erityisesti

* Abraham Trembley — sveitsiläinen luonnontutkija, La Mettrien aikalainen.

biologisista tekijöistä, oli hän kuitenkin taipuvainen käsittämään tämän riippuvuuden yksioikoisesti ja mekaanisesti. Joidenkin nimeltään mainitsemiensa kuuluisten historiallisten henkilöiden tunnustetun sankarillisuuden muuttumisen kriitillisellä hetkellä pelkuruudeksi hän selitti yksinkertaisesti johtuneen vain pernan toiminnan häiriintymisestä tai porttilaskimon tukkeutumisesta.

La Mettrien ansiot tieto-opillisten peruskysymysten selvittämisessä ja asettamisessa ovat erittäin suuret, vaikka ne koskivatkin suhteellisen rajoitettua alaa. Kuvaavaa on, että hän puhui enemmän siitä, mikä on eläimille ja ihmisille yhteistä kuin siitä, mikä näitä erottaa toisistaan. Hän käsitteli tajuntaa eli ”sielua” pääasiassa yhtenä kokonaisuutena, erittelemättä sitä lähemmin. Hän tietenkin ymmärsi erinomaisesti, että ihminen edustaa korkeampaa ”sielukkuuden” astetta kuin kehittyneinkään eläin, mutta ei tutkinut tiedostuksen eri muotoja eikä ihmiselle ominaisen a j a t t e l u n laadullista erikoisuutta.

Yhteiskunnallisilta katsomuksiltaan La Mettrie oli idealisti, kuten 1700-luvun ranskalaiset materialistit yleensä. Hän uskoi tarpeellisten yhteiskunnallisten uudistusten toteutuvan pelkästään edistyksellisten aatteiden omalla voimalla. Yhteiskunnallisen vapauden hän käsitti kuuluvan vain varakkaille. Ja niin selvää kuin hänen ateisminsa olikin, piti hän sen omaksumista vain ”sivistyneiden ihmisten”, ei kansan asiana. Samoilla linjoilla lienee tässä asiassa ollut filosofin kuninkaallinen ystävä ja suojelija Fredrik II. Tuskinpa tämäkään tarkoitti saksalaisen rahvaan käyttöön railakkaasti julistamaansa periaatetta: ”Kukin tulee autuaaksi omalla tyylillään”.

DIDEROT

Niin sanottujen ensyklopedistien päämies Diderot* (1713—1784) eli ja vaikutti nuorena kuolleen La Mettrien jälkeen vielä yli kolmekymmentä vuotta, kehittäen materialismin linjaa filosofiassa entistä suurempaan selkeyteen ja monipuolisuuteen. Hän edustaa avaraa, todella ”ensyklopedista” näkemystä. Esitystapa on ”älymystömäistä”, lennokasta ja huoliteltua.

Diderotin ensimmäinen filosofinen teos ”Kirje sokeista näkevien tarpeiksi” aiheutti suuttumuksen myrskyn pappien ja skolastikkojen leirissä. Näiden vaatimuksesta hänet passitettiin vankilaan, josta kuitenkin pian vapautui vaikutusvaltaisten tuttaviensa avulla. Tässä teoksessa osoitetaan laajan kokeellisen aineiston pohjalla, että sokeina syntyneet henkilöt kokevat maailman ilmiöt aivan toisenlaisina kuin ne jotka näkevät, saattavatpa saada joistakin asioista totuudellisemmankin käsityksen. Pappeja ja skolastikkoja ärsytti se, että Diderot käytti tuota aineistoa osoittaakseen, että niin sanotut ”todistukset” Jumalan olemassaolosta lepäävät hyvin hataralla ja kestämättömällä pohjalla. Hän kertoo sokeasta tiedemiehestä Nicolas Saundersonista, joka joutui kuolinvuoteellaan keskustelemaan hänen sieluaan pelastamaan varta vasten lähetetyn Holmes-nimisen taitavan pappismiehen kanssa. Kun pappi oli pannut kaiken kaunopuheisuutensa liikkeelle loihtiakseen mahdollisimman värikkään kuvan Jumalan ihmeellisistä luomistöistä, vastasi sokea tiedemies hänelle seuraavaan tapaan:

”Hyvä herra, jättäkää sikseen koko tuo kaunis näytelmä, jota ei ole milloinkaan voitu tehdä minua varten! Minä

* **Lausutaan: Didroo**

olen tuomittu viettämään elämäni pimeydessä, mutta te kerrotte minulle ihmeistä, joita minä en lainkaan ymmärrä ja jotka voivat todistaa jotakin vain teille ja toisille näkeville. Jos te haluatte minun uskovan Jumalaan, teidän täytyy antaa minun koskettaa."

"Jos jokin ilmiö on mielestämme ihmisymmärryksen yläpuolella, kiirehdimme sanomaan, että se on Jumalan työtä. Turhamaisuutemme ei tyydy vähempään. Mutta emmeköhän voisi sisällyttää puheeseemme vähemmän suurellisuutta ja enemmän filosofiaa? Jos luonto tuo eteemme solmun, jota on vaikea avata, niin ottakaamme asia sellaisenaan pyrkimättä käyttämään solmun auki leikkaamiseen sellaisen olennon kättä, joka tuo avattavaksemme vielä mahdottomamman solmun kuin ensimmäinen oli ... Minä en näe mitään ja myönnän siitä huolimatta, että kaikessa vallitsee ihailtava järjestys. Mutta toivon, että ette vaadi minulta enempää. Myönnän teidän paremmuutenne maailmankaikkeuden nykyisen tilan tuntemisessa, jotta te myöntäisitte minulle vastavuoroisesti ajattelun vapauden. Kehottaisin teitä olettamaan, että se järjestys, joka tekee teihin noin voimakkaan vaikutuksen, onkin vallinnut aina."

Tuollainen asiallisesti perusteltu ja erittäin hillityssä muodossa esitetty viittauskin siihen, että olisi viisainta luopua uskomasta tarinoihin "maailman luomisesta", aiheutti Diderotille vankilamatkan.

Diderotin filosofiassa tuntuu erittäin voimakkaana luonnontieteiden, myöskin tieteeksi silloin nopeaa vauhtia kehittyneen kemian vaikutus. "Olen fyysikko ja kemisti", hän kirjoitti, "joka ottaa kappaleet sellaisina kuin ne ovat luonnossa eikä minun päässäni; näen ne elontäyteisinä kaikessa monimuotoisuudessaan, toimivina ja liikkuvina maailmankaikkeudessa samoin kuin laboratoriossa, missä kipinä yhtyneenä kolmeen salpietarin, hiilen ja rikin mole-

kyyliyhdisteeseen aiheuttaa väistämättä räjähdyksen."

Hyvin merkittävän panoksen Diderot on antanut materian elollisuutta koskevan kysymyksen selvittämiseen. La Mettrien tavoin hänkin olettaa, että kaikenlaisella materialla on kyky ottaa vastaan erilaisia aistimuksia. Hän erottaa toisistaan epäorgaanisen materian "passiivisen" ja orgaanisen materian "aktiivisen" tuntokyvyn. Hän tulee hyvin lähelle sitä käsitystä, että tunto- ja havaintokyky on ominaista vain orgaaniselle materialle, mutta epäorgaanisessa materiassa se esiintyy vasta potentiaalisena, tiettynä taipumuksena.

Entistä selvemmin ja täsmällisemmin Diderot asettaa kysymyksen epäorgaanisen materian muuttumisesta orgaaniseksi, elolliseksi. Teoksessaan "d'Alambertin ja Diderotin keskustelu" hän selostaa käsityksiään keskustelutoverilleen seuraavaan havainnolliseen tapaan. Siirtyminen elottomasta materiasta elolliseen eli passiivisesta aktiiviseen on aivan jokapäiväinen ilmiö, joka toistuu esimerkiksi aina syödessämme. Kun nautitte ruokaa ja sulatatte sen itseenne, teette siitä lihaa, joka alkaa elää ja tuntea. Ja saman minkä te aiheutatte ruoalle, minä voin tehdä kivelle koska haluan. Otan tuon pöydällä näkyvän marmoriveistoksen, pistän sen huhmareen ja survon sen rikki petkeleen iskuilla. Kun marmorikappale on muuttunut hienonhienoksi jauhoksi, sekoitan minä tämän jauhon ruokamultaan, vatkaan ne hyvin yhteen ja annan seoksen hautua vuoden, kaksi vuotta, sata vuotta — aika ei tässä merkitse mitään. Seoksesta tulee lopulta kauttaaltaan yhtäläistä massaa, ruokamultaa, joka ravitsee kasvia, kasvi ravitsee minua ja muuttuu lihaksi, eläväksi tuntokykyiseksi materiaksi. Diderot esittää samassa yhteydessä toisiakin esimerkkejä siitä, kuinka "tietyllä tavalla järjestyneestä passiivisesta materiasta, joka sekoittuu yhteen toisen passiivisen materian kanssa, saadaan lämmön ja liikkeen niihin vaikuttaessa

tuntokykyä, elämää, muistia, tietoisuutta, intohimoja ja ajatusta".

Lenin selostaa teoksessaan "Materialismi ja empiriokritisismi" Diderotin suorittamaa arvostelua piispa Berkeleyn subjektiivisesta idealismista, jota Diderot vertaa "hulluun pianoon, joka luuli olevansa ainoa piano koko maailmassa".

Diderot torjui hänen aikanaan vielä yleisesti vallinneen käsityksen eläin- ja kasvilajien muuttumattomuudesta ja esitti ajatuksen niiden kehittymisestä yksinkertaisemmista muodoista täydellisempiin. "Ei pidä luulla, että eläimet ovat aina olleet ja tulevat aina pysymään sellaisina kuin me ne nyt näemme", hän kirjoitti.

Filosofi antoi suuren merkityksen taiteelle oikean maailmankatsomuksen levittäjänä. Taiteen tuli auttaa ihmisiä rakastamaan totuutta ja vihaamaan valhetta. "Kosta hyveellisen ihmisen puolesta julmurille, jumalille ja kohtalolle", hän sanoo taiteilijalle. Kertomuksessaan "Filosofin keskustelu marsalkka X:n puolison kanssa" hän pilkkaa kirkonmiesten levittämää puolueellista käsitystä kristinuskoa tunnustamattomien ihmisten moraalisesta ala-arvoisuudesta. Rouva X, jonka kanssa filosofi joutuu keskusteluun, on Diderotin sanojen mukaan "viehättävä nainen, kaunis ja jumalinen kuin enkeli" ja "hän oli siinä käsityksessä, että se joka kieltää pyhän kolminaisuuden, on selvä roisto, jonka täytyy päättää päivänsä hirsipuussa". Seuraavassa muutama repliikki keskustelusta.

R o u v a X. Tehän olette se mies, joka ei usko Jumalaan.

F i l o s o f i. Niin olen.

R o u v a X. Mutta teidän moraalinne on aivan uskovaisen moraalia.

F i l o s o f i. Miksikäs ei, jos hän on rehellinen ihminen.

R o u v a X. Mutta noudatatteko te tuota moraalia myös käytännössä?

F i l o s o f i. Noudatan parhaani mukaan.

R o u v a X. Mitä? Te ette varasta, ette tapa ettekä rosvoa?

F i l o s o f i. Hyvin harvoin.

R o u v a X. Mutta mitä e t u a teillä on siitä, että ette usko?

F i l o s o f i. Ei yhtään mitään, hyvä rouva. Senkö vuoksi uskotaan, että siitä on jotakin e t u a ?

R o u v a X. En tiedä, mutta eihän etunäkökohta ole pahaksi enempää tämän kuin toisenkaan maailman asioissa.

F i l o s o f i. Tuo tekee minut hiukan surulliseksi ihmissuvun puolesta. Mutta me emme ansaitse parempaa.

R o u v a X. Ettekö te siis olekaan varas?

F i l o s o f i. En, kunniani kautta.

R o u v a X. Jos te ette ole varas ettekä murhamies, niin myöntäkää toki olevanne epäjohdonmukainen. Mitä syytä jumalattomalla on olla hyvä, ellei hän ole hullu?

Diderot ei ole pyrkinyt rakentamaan yhtenäistä oppijärjestelmää. Merkittävimmätkin filosofiset ajatuksensa hän on esittänyt vuoropuhelun, kertomuksen tai kirjeen muodossa, ja niitä sisältyy runsaasti sellaisiinkin teoksiin, jotka kirjallisuuden historiassa luokitellaan kaunokirjallisuudeksi. Sellainen on esimerkiksi hänen kuuluisa satiirinen teoksensa "Rameaun veljenpoika", joka on ilmestynyt suomeksikin. Kirjan "sankari", jota filosofi haastattelee, on "yhdistelmä ylevyyttä ja halpamaisuutta, järkevyyttä ja hulluutta", henkilö, "jonka päässä kunniallisuus ja epärehellisyys ovat eriskummallisella tavalla sekoittuneet toisiinsa". Vaikka saateos ei liene pyrkinytkään olemaan filosofinen, se on saanut osakseen poikkeuksellisen suurta huomiota filosofienkin taholta. Hegel piti sitä niin merkittävänä, että kirjoitti siitä kokonaisen tutkielman, josta Marx mainitsee eräässä Engelsille lähettämässään kirjeessä. Marx ja Engels, jotka

näkevät kirjan sankarissa "vanhan yhteiskunnan tuotteen ja samalla kertaa sitä kaivertavan madon", ylistävät kirjaa "dialektiikan mestariteokseksi".

HELVÉTIUS JA HOLBACH

Ranskalaisen materialismin huomattavimpien edustajien joukossa mainitaan aina Helvétius ja Holbach. Kun näiden filosofien katsomukset kaikissa luontoa, materiaa ja tajuntaa sekä myös kirkkoa ja uskontoa koskevissa kysymyksissä käyvät periaatteessa yhteen Meslierin, La Mettrien ja Diderotin edellä selostettujen käsitysten kanssa, voimme tässä rajoittua joihinkin Helvétiukselle ja Holbachille erityisesti ominaisiin seikkoihin.

Helvétius (1715—1771) todisteli voimakkaasti ihmisjärjen ehtymättömiä mahdollisuuksia maailman todellisuuden tiedostamiseen, ollen siis jyrkkä agnostisismin vastustaja. Hän arvosteli ihmisten hengenlahjojen erilaisuutta korostavaa oppia, jota saarnaamalla puolusteltiin feodaalisen säätyjärjestelmän ikuistamisen välttämättömyyttä. Helvétius väitti, että kaikilla ihmisillä on syntyessään samanlaiset älylliset edellytykset, ja että myöhemmin havaittavat erilaisuudet heidän psyykkisissä ja moraalisissa ominaisuuksissaan ovat ennen kaikkea ympäristön ja kasvatuksen aiheuttamia.

Marxin mukaan materialismi saa Helvétiuksella varsinaisen ranskalaisen luonteen, sillä tämä ryhtyy heti soveltamaan sitä yhteiskuntaelämään. Marx viittaa tässä Helvétiuksen teokseen "Ihmisestä, hänen henkisistä kyvyistään ja kasvatuksestaan", jonka mukaan "aistivaikutelmat, itserakkaus, nautinto ja oikein ymmärretty henkilökohtainen etu muodostavat kaiken moraalin perustan. Ihmisen henkisten kykyjen luontainen tasa-arvoisuus, järjen ja teollisuuden saavutusten yhtenäisyys, ihmisen luontainen hyvyys ja kasvatuksen kaikkivoipa mahti — siinä ovat hänen systeeminsä pääkohdat." (Pyhä perhe).

Marxin luonnehtimaa Helvétiuksen moraalikäsitystä kuvaavat tämän teoksista poimitut seuraavat lauseet: "Ihmiset eivät ole pahoja, mutta he ovat etujensa vaikutuksen alaisia. Ei siis pidä valittaa ihmisten pahuutta, kun he asettavat aina yksityisedun yhteisen edun vastakohdaksi". — "Ihmiset eivät ole syntyneet pahoina eivätkä hyvinä, vaan valmiina olemaan jompaakumpaa, aina sen mukaan, miten yhteinen etu heitä yhdistää tai erottaa". — "Hyveellinen ihminen ei ole se, joka uhraa omat tottumuksensa ja voimakkaimmat intohimonsa yhteisen edun tähden — sellaista ihmistä ei voi olla — vaan se, jonka voimakas intohimo käy siinä määrin yhteen yhteiskunnan edun kanssa, että hänen on miltei aina pakko olla hyveellinen". — "Moraali on joutava tiede, ellei sitä yhdistetä politiikkaan ja lainsäädäntöön". — "Ulkokultaiset moraalisaarnaajat tunnetaan siitä välinpitämättömyydestä, jolla he suhtautuvat valtakuntien perustuksia jäytävään paheeseen, ja toisaalta siitä intohimoisuudesta, jolla he jylisevät yksityispaheita vastaan". — "Moraalisaarnaajilla ei ole näihin saakka ollut menestystä, koska on kaiveltava lainsäädäntöä päästäkseen kitkemään pois paheita synnyttävät juuret. New Orleansissa vaimot saavat hyljätä aviomiehensä heti kun kyllästyvät näihin. Sellaisissa maissa ei ole vilpillisiä vaimoja, koska heidän etunsa eivät vaadi sitä".

Tuollainen henkilökohtaisen hyödyn ja edun näkökohta, jonka Helvétius muiden 1700-luvun materialistien tavoin asetti moraalin perustaksi, vastasi itse asiassa vain porvariston etuja. Se oli kuitenkin edistysaskel, sillä se pal-

jasti feodaalista riistoa palvelleiden, muka "ylhäältä" annettujen moraalikäskyjen taantumuksellisen luonteen.

H o l b a c h (1723—1789), ranskalaistunut saksalaissyntyinen paroni, oli viimeinen 1700-luvun suurista materialistifilosofeista. Hän piti Pariisissa salonkia, josta muodostui vallankumousta edeltäneen Ranskan filosofisen ja ateistisen ajattelun huomattavimpia keskuksia. Holbachin pääteos on "Système de la nature" (Luonnon järjestelmä), jota aikalaiset nimittivät "materialismin Raamatuksi" ja joka on yhtenäinen esitys ranskalaisten materialistien maailmankatsomuksesta.

Holbachin oli julkaistava miltei kaikki teoksensa ulkomailla ja peitenimillä. Suurta huomiota, toisaalta paheksumista, toisaalta innokasta hyväksymistä ovat herättäneet Holbachin reipashenkiset uskonnonvastaiset teokset. Teologia on hänen määritelmänsä mukaan "syvämielinen ja jumalallinen tiede, joka opettaa meitä mietiskelemään sitä mitä emme ymmärrä, mutta kadottamaan selvän käsityksemme siitä mikä on meille täysin ymmärrettävää". Uskonnon menestyksen ensimmäinen edellytys on tietämättömyys, jota kirkko juuri siitä syystä pitääkin niin suuressa arvossa. Tietämättömyys ja pelko ovat uskonnon pääasialliset pönkät. Papit ovat kalastajia, jotka pyrkivät kaikin tavoin sekoittamaan vettä laskeakseen siihen verkkonsa ja kalastaakseen sameassa vedessä.

Moraalikysymystä käsitellessään Holbach lähtee Helvétiuksen tavoin hyödyn näkökohdasta, mutta korostaa kuitenkin enemmän kuin Helvétius yhteistä etua: "Todellista moraalia, kuten todellista politiikkaakin on se, joka yrittää lähentää ihmisiä toisiinsa saadakseen heidät työskentelemään yhteisin ponnistuksin toistensa onneksi. Kaikenlainen moraali, joka erottaa meidän etumme tovereittemme eduista, on väärää, mieletöntä, luonnonvastaista". — "Toisten ihmisten rakastaminen merkitsee meidän etujemme sulattamista yhteen tovereittemme etujen kanssa työskentelyä varten yhteiseksi hyväksi". — "Hyve ei ole mitään muuta kuin yhteisöksi liittyneiden ihmisten hyöty".

Juuri yhteisen hyödyn näkökohta saa Holbachin suhtautumaan kielteisesti uskonnolliseen moraaliin: "Uskonnollinen moraali", hän sanoo, "ei ole milloinkaan auttanut ihmisiä tulemaan sosiaalisemmiksi".

★

Luonteenomaista 1700-luvun ranskalaiselle materialismille on se filosofian historiassa siihen saakka tuntematon ilmiö, että samanaikaisesti esiintyy useita merkittäviä filosofeja, jotka edustavat s a m a a l i n j a a, ts. päätyvät kaikissa oleellisimmissa kysymyksissä yhtäläisiin ratkaisuihin, vaikka suorittavat tutkimuksiaan toisistaan riippumatta ja esittävät käsityksiään hyvin eri tavoin. Tämä ilmiö on merkki filosofisen ajattelun voimasta ja kypsyydestä. Selitys on nähtävästi löydettävissä siitä vankasta perustasta jolle tämä filosofia rakentui. Sen edustajat eivät etsineet filosofisten ongelmien ratkaisua omasta yksilöllisestä minästään, omien sielujensa syvyyksistä, joistakin "yläilmoista" tai muista yhtä arvoituksellisista paikoista, vaan ottivat aistein havaittavan o b j e k t i i v i s e n t o d e l l i s u u d e n tutkimustensa lähtökohdaksi. 1700-luvun ranskalaisessa materialismissa filosofia esiintyi täysin vapaana kaikenlaisesta mystiikan ja taikauskoisuuden häivästäkin. Sen merkitystä filosofisen ajattelun kehittäjänä ja tien viitoittajana tieteelle on vaikea yliarvioida.

VII. Klassillinen saksalainen filosofia

SEN ASEMA JA LUONNE

”Me saksalaiset sosialistit olemme ylpeitä siitä, että emme polveudu ainoastaan Saint-Simonista, Fourierista ja Owenista, vaan myös Kantista, Fichtestä ja Hegelistä... Ilman edellä käynyttä saksalaista filosofiaa, erityisesti Hegelin, ei saksalainen tieteellinen sosialismi olisi koskaan syntynyt”.

Näin ylistävän tunnustuksen Engels antaa klassilliselle saksalaiselle filosofialle ja sen eräille edustajille siitä huolimatta, että nämä eivät olleet hänen hengenheimolaisiaan, vaan olivat materialismin vastustajia. Ainoastaan Feuerbach, viimeinen klassillisen saksalaisen filosofian suurista nimistä, edusti materialistista linjaa.

Ranska oli materialistifilosofiensa ansiosta pysynyt filosofisen ajattelun johtavana maana suurimman osan 1700-lukua. Mutta sen loppupuolella ja 1800-luvun alussa johtoasema siirtyy ylivoimaisesti Saksalle. Tämä oli tosin tuohon aikaan vielä Ranskaan verraten takapajuinen maa niin taloudellisessa kuin poliittisessakin suhteessa. Mutta porvarillisen vallankumouksen edellytykset olivat Saksassakin voimakkaasti kasvamassa, ja Ranskan suuri vallankumous antoi lujan sysäyksen sen henkisen elämän kehitykselle. Engels sanoo, että kun materialistinen filosofia oli Ranskassa merkinnyt vallankumouksen valmistelua, oli klassillinen saksalainen filosofia samoin aatteellista valmistelua vuoden 1848 porvarilliseen vallankumoukseen. Mutta kuinka erilaisia, Engels jatkaa, olivatkaan nämä filosofian piirissä tapahtuneet vallankumoukset. Ranskalaiset filosofit olivat käyneet avointa sotaa virallista tiedettä, kirkkoa, jopa valtiotakin vastaan. Heidän teoksiaan ei sallittu julkaista kotimaassa eikä heitä päästetty yliopistojen oppituolien lähellekään. He olivat useinkin tapettavien kirjoissa olevia henkipattoja. Saksalaiset filosofit sitä vastoin olivat kotimaassaan arvohenkilöitä, yliopistojen professoreita ja peräti kuninkaallisen virallisen filosofian edustajia.

Tämä maailman mahtavien osoittama suopeus lienee ainakin osasyyllinen siihen, että saksalainen filosofia on useimmiten sovinnaista, raskassoutuista, hämärää ja ristiriitaista, kun taas ranskalaisille materialisteille on ominaista erinomainen selkeys, eloisuus ja johdonmukaisuus. Saksalaiset filosofit, Feuerbachia lukuun ottamatta, varoivat astumasta kirkonmiesten varpaille, ranskalaiset esiintyivät reippaasti kirkkoa ja uskontoa vastaan. Useimmille saksalaisille ominainen kielenkäytön ”syvämielisyys” ja abstraktisuus tekee vaikeaksi selostaa havainnollisesti heidän ajatuksiaan, mutta yrittää kannattaa, sillä heillä on paljon huomion arvoista sanottavaa.

AGNOSTIKKO KANT

Königsbergiläinen luonnontieteiden ja filosofian professori I m m a n u e l K a n t (1724—1804) on uuden ajan merkittävimpiä, mutta samalla myös merkillisimpiä ajattelijoita. Kantin ajatusrakennelmien omalaatuisuus ja mut-

kikkuus on aiheuttanut paljon päänvaivaa hänen filosofiaansa erikoistuneille tutkijoille, ja näiden opastuksella yritämmekin saada käsityksen hänen tärkeimmistä väittämistään.

Kant oli agnostikko, ts. filosofi, jonka mukaan meillä ei voi olla tietoa, ei ainakaan mitään varmaa tietoa, tajuntamme ulkopuolella olevasta maailmasta. Erikoista Kantin agnostisismille oli se, että vaikka hän kielsi ulkomaailman tiedostamisen mahdollisuuden, hän ei kieltänyt sen olemassaoloa. Hän myönsi, että tajuntamme ulkopuolella on jotakin, jonkinlaista objektiivista todellisuutta, esineitä, "olioita sinänsä", joiden luonnetta emme voi tuntea, emme edes tiedä, ovatko ne aineellisia vai henkisiä. Tunnemme vaikutelmat, aistimukset, joita ulkopuolellamme oleva maailma meissä aiheuttaa, mutta itse tuo maailma pysyy meiltä salassa. Emme tiedä, mitä on aistimusten "takana", ilmaisevatko ne totuuden vai pettävätkö meitä. Tunnemme ilmiöitä, mutta emme "olioita sinänsä". Tällaista oppia, jonka mukaan tietoa voi olla vain ilmiöistä, mutta ei olioista, sanotaan fenomenologiaksi (fenomeeni = ilmiö).

Kun tunnetaan Kantin nerokkaat luonnontieteelliset oivallukset, esimerkiksi hänen hypoteesinsä planeettasysteemien muodostumisesta sekä vuoroveden vaikutuksesta Maan pyörimisliikkeeseen, tuntuvat hänen väitteensä objektiivisen todellisuuden tiedostamisen mahdottomuudesta hyvin omituisilta. Hänen filosofiansa onkin omalaatuinen yhdistelmä materialismia ja idealismia. "Kantin filosofian peruspiirre on sovinnon rakentaminen materialismin ja idealismin välille, kompromissi niiden kesken, eriluontoisten ja vastakkaisten filosofisten suuntien sovittaminen yhteen järjestelmään. Kun Kant olettaa, että käsityksiämme vastaa jokin ulkopuolella oleva, jokin olio sinänsä, silloin Kant on materialisti. Kun hän julistaa, että tuo olio sinänsä ei ole

tiedostettavissa, että se on transsendenttinen, Kant esiintyy idealistina". (Lenin: Materialismi ja empiriokritisismi).

Sama puolinaisuus ja ristiriitaisuus, sama inhimillisen tiedostamiskyvyn rajoittuneisuuden korostaminen, ilmenee siinä, että Kantin mukaan aistimukset syntyvät "olioiden sinänsä" vaikutuksesta aistielimiimme ja että hän tunnustaa aistimukset ja kokemukset ainoaksi tietojemme lähteeksi, mutta toisaalta kieltää niiden antavan meille minkäänlaista käsitystä olioista. Tajunnassa kuvastuu vain ilmiöiden maailma, ja tämän kuvan luo tajunta itse. Emme siis tiedosta objektiivista todellisuutta, vaan sitä minkä oma järkemme on rakentanut.

Kant tekee eron ymmärryksen (Verstand) ja järjen (Vernunft) välillä. Ymmärrys on tietoainesta keräilevää, luokittelevaa ja erittelevää alemmanasteista ajattelua, järki sitävastoin edustaa ajattelun korkeampaa, luovaa astetta. Järkeäkin on sitten vielä kahdenlaista, "puhdasta" ja "käytännöllistä", mutta siitä tulee puhe tuonnempana. Toistaiseksi pysyttelemme ymmärryksen alueella. Sen tehtävänä on tuoda selvyyttä ja järjestystä muodottomaan kaaokseen, jota aistimusten kautta saatu tietoaines esittää. Mutta tästä tehtävästä pääsee ymmärrys suoriutumaan vain kategorioiden avulla.

Mutta mitä ovat kategoriat, jotka esittävät niin tärkeää osaa Kantin filosofiassa? Ne ovat lähinnä tiettyjä perus- ja yleiskäsitteitä, joita filosofi pitää kaiken johdonmukaisen ajattelun välttämättömänä edellytyksenä ja lähtökohtana. Kategorioita on tasan 12, ja niihin kuuluvat esimerkiksi sellaiset käsitteet kuin määrä, laatu, todellisuus, olemassaolo, kieltäminen, myöntäminen jne.

Tuo kaikki on vielä järkeen menevää. Mutta se mitä Kant sanoo — tai oikeammin: jättää sanomatta — näiden kategorioidensa alkuperästä, ei olekaan enää "tästä maailmasta". Ne eivät ole niitä luonnollisella tavalla selitettä-

vissä olevia yleiskäsitteitä, jotka muodostuvat kokemuksen pohjalla, erillisten konkreettisten ilmiöiden teoreettisen yleistämisen tietä. Kantin kategoriat on annettu ymmärrykselle v a l m i i n a, mistään havainnoista tai kokemuksesta riippumatta. Ne ovat siis suunnilleen samaa kuin Descartesin "myötäsyntyiset ideat" tai Leibnitzin "ikuiset totuudet".

Hegel arvosteli Kantia tuollaisesta epähistoriallisesta suhtautumisesta asiaan, siitä että hän luvattomasti irrotti ajatuksen yleisestä tiedostamisprosessista. Hegel tähdensi, että "tiedostamisen tutkiminen on mahdollista vain tiedostamisprosessissa". Kantin menettely tässä asiassa oli Hegelin mielestä "yhtä viisasta kuin sen skolastikon aikomus, joka tahtoi oppia uimaan menemättä veteen".

Kantin tieto-opissa tulevat yhtenään vastaamme latinankieliset sanonnat a p r i o r i ja a p o s t e r i o r i, joista emme pääse yli emmekä ympäri. Hänen teoriansa mukaan tietoa on kahdenlaista, toinen on saatu e n n e n kokemusta (a priori), toinen kokemuksen j ä l k e e n (a posteriori). Hän erottaa nämä kaksi tiedon lajia jyrkästi toisistaan. Ennen mitään kokemusta ihmiselle "valmiina" annettu teoreettinen a p r i o r i n e n tieto on korkeampaa ja arvokkampaa. Se on ehdottoman varmaa, aina ja kaikkialla pätevää, kun taas kokemukseen ja aistimuksiin perustuva a p o s t e r i o r i n e n tieto on alempiarvoista, hataraa, epäluotettavaa ja ristiriitaista.

Kantin asettama kysymys tiedostamisen ja ajattelun eri asteista on hyvin tärkeä, ja tämän kysymyksen selvittämisessä hän on päässyt pitemmälle kuin kukaan aikaisemmista filosofeista. Mutta tuo keinotekoisen raja-aidan pystyttäminen apriorisen (teoreettisen) ja aposteriorisen (kokemusperäisen) tiedon välille on syystä herättänyt arvostelua, jopa hilpeyttäkin filosofien maailmassa. Niinpä Feuerbach teoksessaan "Leibnitzin filosofia" iskee suoraan Kantin teorian heikoimpaan kohtaan: "... Se mikä ihmiselle on a p o s t e r i o r i s t a, on filosofille a p r i o r i s t a; sillä kun ihminen on koonnut kokemusperäiset tiedot ja yhdistänyt ne yleiskäsitteiksi, hän pystyy tietenkin esittämään synteettisiä arvostelmia a priori. Tästä syystä tulee siitä mikä aikaisemmin oli k o k e m u k s e n a s i a, myöhemmin ymmärryksen asia... Niinpä sähkö ja magnetismi olivat pelkästään kokemusperäisiä, ts. satunnaisia, erillisissä kappaleissa havaittuja ominaisuuksia, mutta nyt, kiitos monilukuisten havaintojen, ne ovat tulleet yleensä kappaleiden oleellisiksi ominaisuuksiksi."

Ristiriitainen on myös Kantin oppi syy-yhteydestä. Toisaalta hän selittää, että kaikella olevalla ja tapahtuvalla on syynsä, mutta koska hänen perusväittämänsä mukaan "olioista sinänsä" eli tajunnan ulkopuolella olevasta todellisuudesta ei voida tietää mitään, hän päätyy toisaalla objektiivisen syy-yhteyden kieltämiseen, eikä syy-yhteyttä lopulta olekaan muualla paitsi ihmisten omassa päässä. Kun ihmiset luulevat, että peräkkäin seuraavien tai rinnakkain esiintyvien ilmiöiden välillä vallitsee syy-yhteys, on kysymyksessä vain heillä luonnostaan, apriorisesti, oleva kyky järjestellä havaintojaan ajan ja paikan muodossa. "Järki sanelee lait luonnolle."

Kantin kuuluisat a n t i n o m i a t ovat kahden väittämän välisiä sovittamattomia ristiriitoja, joita ei pystytä ratkaisemaan "puhtaalla järjellä", ts. teoreettisesti, koska kumpikin väittämä voidaan osoittaa yhtä suurella varmuudella sekä todeksi että vääräksi. Tällaisia antinomeja ovat seuraavat: Onko maailma äärellinen vai ääretön? Onko materia yksi kokonaisuus vai jaollinen? Onko Jumala olemassa vai eikö ole?

Oppiin antinomioista sisältyy dialektisen ajattelun alkeita. Samaa voidaan sanoa hänen "triadistaan", jonka mukaan luova ajattelu läpäisee kolme vaihetta: teesin, anti-

teesin ja synteesin. Mutta näistä ja muistakin dialektiikan aineksista huolimatta Engels on sitä mieltä, että "dialektiikan oppiminen Kantilta olisi tarpeettoman vaivalloista ja epäkiitollista työtä sen jälkeen, kun Hegelin teoksissa on saatavissa laaja, vaikkakin aivan väärästä lähtökohdasta kehitelty esitys".

Teoksessaan "Puhtaan järjen kritiikki" Kant pohtii kysymystä Jumalan olemassaolosta ja sielun kuolemattomuudesta tullen siihen johtopäätökseen, että kumpaakaan ei voida teoreettisesti todistaa enempää kuin kumotakaan. Hän tarkastelee yksityiskohtaisesti ja torjuu arvostelua kestämättöminä järjestään kaikki niin sanotut todistukset Jumalan olemassaolosta: ontologisen todistuksen, joka johtaa Jumalan olemassaolon "korkeimman olennon" käsitteestä, kosmologisen, jonka mukaan syyn ja seurausten ketjussa täytyy olla jokin "alkusyy", sekä teleologisen todistuksen, joka vetoaa luonnossa muka vallitsevaan määrätietoiseen tarkoituksenmukaisuuteen.

Mutta se mikä oli ollut mahdotonta "puhtaalle järjelle", osoittautui "käytännölliselle järjelle" mahdolliseksi. Teoksessaan "Käytännöllisen järjen kritiikki" Kant todistelee, että moraalinen näkökohta, siveellinen tietoisuus vaatii olettamaan sekä Jumalan olemassaoloa että sielun kuolemattomuutta. Todistelussaan hän lähtee kuuluisasta "kategorisesta imperatiivistaan", ehdottomasta siveyskäskystä, jolla ei saa olla mitään yhteistä käytännöllisten hyötynäkökohtien kanssa, vaan jota on noudatettava pelkästä velvollisuudesta. Mutta koska ihminen ei voi toivoa maan päällä eläessään saavuttavansa siveellisyyden korkeinta ihannetta, on syytä olettaa elämän jatkuvan haudan tuolla puolen, missä hyvä saa ansaitsemansa palkinnon ja paha rangaistuksensa. Tämän tuomion oikeudenmukaisuus puolestaan edellyttää Jumalan olemassaoloa.

Kovin keinotekoiselta vaikuttaa Kantin "käytännöllinen

järki". Mutta hänen väitteidensä omituisuuksista, epäjohdonmukaisuuksista ja ristiriitaisuuksista huolimatta marxilainenkin filosofian historia tunnustaa hänen erittäin arvokkaan panoksensa filosofisen ajattelun kehitykseen, erittäinkin tärkeiden tieto-opillisten kysymysten asettajana ja ratkaisijana.

SUBJEKTIIVINEN IDEALISTI FICHTE

Fichte (1762—1814) toimi professorina Jenassa ja Berliinissä, mutta sai olla välillä muutaman vuoden virkaheittona, koska häntä epäiltiin ateistiksi. Hän oli aluksi innokas Kantin kannattaja, mutta ryhtyi sittemmin arvostelemaan Kantin opin materialistisia aineksia, tämän "oliota sinänsä". Hän syytti Kantia dualismista ja alkoi kehittää omaa oppiaan äärimmäisen subjektiivisen idealismin suuntaan, aivan lähelle *solipsismia*, jonka mukaan kaikki on pelkkää Minän mielikuvaa.

Aikaisemmissa teoksissaan Fichte oli vielä sikäli johdonmukainen "olion sinänsä" hylkäämisessä, ettei tunnustanut jumala-käsitettäkään muussa mielessä kuin eräänlaisena siveellisenä maailmanjärjestyksenä, mutta luopui myöhemmin tästä kannastaan ja alkoi uskoa maailman yläpuolella olevaan persoonalliseen Jumalaan, minkä johdosta hänen filosofiansa sai varsin *eklektisen*, "sekulimaisen" luonteen.

Tiettyä edistysaskelta Kantiin ja useimpiin aikaisempiin filosofeihin nähden merkitsi Fichten filosofialle ominainen *voluntarismi*, tahdon ja toiminnan merkityksen voimakas korostaminen. Fichten Minä on samalla kertaa ajat-

televa ja tahtova, tiedostava ja toimiva. Tahto ja järki eivät ole toisistaan erotettavissa. Ajattelu on samalla toimintaa.

Mutta miten on toiminnan kohteen laita filosofiassa, joka kieltää tajunnan ulkopuolella olevan todellisuuden, toiminnan objektiivisen perustan? Filosofi vastaa: se on Ei-minä, jonka Minä luo omaksi vastakohdakseen. Marx vertaa Pääomassa Fichten Ei-minää filosofin omaan peilikuvaan.

Fichten opissa Minän ja Ei-minän vastakohtaisuudesta ilmenee tietty pyrkimys dialektiseen ajatteluun. Se on luonnollisestikin vain idealistista käsitteiden dialektiikkaa, jossa Fichte kuitenkin jo asetti kysymyksen ristiriidasta kehityksen lähteenä.

Jyrkkänä idealistina Fichte oli tietenkin materialismin kiivas vastustaja. Hänellä oli sellainen käsitys, että materialismi johtaa fatalismiin ja subjektiivisen aineksen, tahdon ja toiminnan merkityksen aliarvioimiseen. Todellisuudessa kuitenkin Fichten oma subjektivismi ja voluntarismi on kelvannut eri aikoina esiintyneiden taantumuspoliitikkojen harjoittaman mielivallan puolusteluun.

DIALEKTIKKO HEGEL JA HEGELILÄINEN SNELLMAN

Hegel (1770—1831) on marxilaisen arvion mukaan klassillisen saksalaisen filosofian suurin edustaja. Engels luonnehtii Hegeliä aikansa tietorikkaimmaksi ja nerokkaimmaksi mieheksi. ”Hegelin järjestelmä”, hän sanoo teoksessaan Ludwig Feuerbach, ”käsitti verrattoman paljon suuremman alan kuin mikään aikaisempi järjestelmä ja kehitti tällä alalla ajatusrikkauden, joka panee vielä nytkin hämmästymään . . . Ja kun hän ei ollut ainoastaan luova nero,

vaan myös mies, jonka oppineisuus oli ensyklopedinen, on hänen esiintymisensä kaikilla aloilla käänteentekevä.”

Erotukseksi Kantin agnostisismista ja Fichten subjektiivisesta idealismista Hegelin filosofia on selväpiirteistä objektiivista idealismia. Sen mukaan on olemassa aineellisesta todellisuudesta kokonaan riippumaton maailmanhenki eli absoluuttinen idea, joka on kaiken olevaisen alku ja perusta, kaikkea maailman tapahtumista ohjaava ja hallitseva voima. Eivät edes ihmisen ajatukset ja tunteetkaan ole hänen omassa mielessään syntyneitä, vaan tuon aina ja kaikkialla läsnäolevan maailmanhengen esiintymistä hänessä ja hänen kauttaan. Hegelin maailmanhenki muistuttaakin erehdyttävästi kristinuskon Jumalaa. ”Jokainen tietää, mitä ihmisen ajatus on, mutta ajatus ilman ihmistä ja ennen ihmistä on idealisti Hegelin teologista kuvitelmaa” (Lenin: Materialismi ja empiriokritisismi).

Hegelin filosofia ei kiellä aineellisen maailman olemassaoloa eikä sen tiedostamisen mahdollisuutta, mutta antaa sille toisarvoisen merkityksen ikuiseen maailmanhenkeen verraten. Henki on ensisijainen, luonto toissijainen, se on vain jonkinlaista hengen varjoa ja ”toisinolemista”, ”lihaksituloa”. Se ei suurestikaan kiinnosta eikä askarruta filosofia; tämän on keskitettävä huomionsa hengen maailman ilmiöiden tutkimiseen.

Hegelin maailmanhenki eroaa Platonin ideain maailmasta siinä, ettei se ole jossakin etäällä aistein havaittavan maailman ”yläpuolella”, vaan tässä maailmassa itsessään muodostaen sen sisäisen henkisen perustan. Platonin ideat olivat epätäydellisten ja katoavaisten maallisten olioiden yliaistillisia, ”taivaallisia” ihannemuotoja. Hegelin maailmanhenki sitä vastoin on mukana ja vaikuttaa kaikessa olevaisessa. Juuri tämän puolen Hegelin opista on erinomaisen selkeästi ja voimallisesti tulkinnut hegeliläinen Juhana Wil-

helm Snellman, jolla maailmanhenki esiintyy myös kansallishengen, siveellisyyden ja Kaitselmuksen nimisenä. Seuraavat tähän asiaan liittyvät poiminnot on otettu hänen v. 1842 ilmestyneen Valtio-oppinsa suomennoksesta vuodelta 1901:

"Maailmanhenki on ijäinen ja muuttumaton, ja kun ihminen tekee tämän töitä, täytyy hänen tekonsa, olkoonpa tekijä yksilönä kuinkakin kurja, olla ijäisen luontoista, joka hetki olla ikuisuuden merkillä leimattuna."

"Siveellisyys ei ole mikään määrämitta inhimillistä täydellisyyttä, johon ihmisten on pyrkiminen, vaan ainiaan läsnäoleva voima, joka käy kautta ihmiskunnan ja kansojen, näiden katoovaisuudessa pysyväisenä oloytimenä (substanssina). Se on siis aina välittömästi olemassa, ei synny, ei katoo, ei ole minkään välittämä."

"... Ei kuitenkaan ole yhtään toimintaa, joka samassa määrin kuin toimi valtion hyväksi, antaisi yksilön selvästi tajuta hänen toimittaneen Kaitselmuksen neuvoja. Sillä kansakunnan hyväksi ja sen hengessä toimiessaan palvelee hän suorastaan Kaitselmusta, panee toimeen sen sallimuksia maailmanhistoriassa." (Harvennus minun — T.L.)

Samaan tapaan Snellman puhuu siitä, kuinka "ikuinen järki ohjaa ihmisen kohtaloita", kuinka "joka uskonnossa elää tämä tajunta ikuisen läsnäolosta ajallisessa" eli "jumaluuden läsnäolosta äärellisessä". Tuollaisetkin sanonnat tuovat hyvin korostetusti esiin hegeliläisen perusväittämän, jonka mukaan maailmanhenki on omaa itsenäistä olemassaoloaan viettävää henkistä substanssia. Se muistuttaa suuresti apostolien mainitsemaa Pyhää Henkeä, joka elää ja vaikuttaa ihmisestä riippumatta, mutta saattaa tulla ihmiseenkin ja "asua" hänessä. Se on, kuten Hegel itse on sanonut. Se voi myöskin "ottaa ihmisen muodon

päällensä". Vuonna 1806 käydyn Jenan taistelun aikana Hegel oli siellä professorina. Kerrotaan että filosofi, nähtyään Napoleonin ratsastavan Jenan kadulla, riensi kiireen vilkkaa ilmoittamaan eukolleen, että hän oli nähnyt Maailmanhengen.

Hegel on ennen kaikkea dialektikko. Dialektisen ajattelumetodin perusteellinen ja monipuolinen kehittely on marxilaisen arvion mukaan hänen historiallinen suurtyönsä ja samalla koko saksalaisen filosofian korkein saavutus. "Hegelin järjestelmässä esitettiin ensimmäistä kertaa koko luonto, historiallinen ja henkinen maailma prosessina, ts. alituisessa liikkeessä, muuttumisessa, uudistumisessa ja kehityksessä olevana ja yritettiin saada todistetuksi tässä liikkeessä ja kehityksessä vallitseva sisäinen yhteys... Meille on tässä yhdentekevää, vaikka Hegel ei ratkaissutkaan tätä tehtävää. Hänen käänteentekevä ansionsa on siinä, että hän asetti sen." (Anti-Dühring).

Engelsin mainitseman tehtävän ratkaisemista vaikeutti se, että Hegelin dialektinen metodi oli ristiriidassa hänen filosofiansa idealististen perusteiden kanssa. Hegelin dialektiikka kehittyy irrallaan objektiivisesta todellisuudesta, luonnossa ja yhteiskuntaelämässä vallitsevasta kehityksestä. Se on pelkkien käsitteiden dialektiikkaa, maailmanhengen painiskelua oman itsensä kanssa, "puhtaan järjen" dialektista liikehtimistä. Se on vastakohtien taistelun kautta tapahtuvaa ajattelun kehitystä, jossa ristiriidat syntyvät ja karttuvat, vastakohdat kärjistyvät, muuttuvat toisikseen ja vihdoin yhtyvät laadullisesti uudella pohjalla, ja tästä muodostuu lähtökohta uuden ristiriidan syntymiselle ja vastakohtien taistelulle. "Mitä on tuo puhtaan järjen liike? Se on sitä, että se edellyttää itseään, asettaa itsensä itseään vastaan ja yhtyy itseensä, muotoilee itsensä teesiksi, antiteesiksi ja synteesiksi, ja sitten vielä myöntää itsensä, kieltää itsensä ja kieltää oman kieltämisensä" (Marx: Filosofian kurjuus).

Yllättävää on, että tämä suuri dialektikko kielsi luonnossa vallitsevan kehityksen. Vain henki on Hegelin mukaan kehittyvää ja aktiivista, luonto on passiivinen. Diderot, Goethe ja Lamarck olivat jo esittäneet enemmän tai vähemmän perusteltuja olettamuksia siitä, että kasvi- ja eläinlajit ovat polveutuneet aikaisemmin eläneistä yksinkertaisemmista muodoista. Hegel torjui jyrkästi tuollaiset olettamukset ja selitti, että kaikki on luotu kerralla sellaisena kuin sen tapaamme. Hän ei tietenkään voinut olla havaitsematta luonnossa ilmenevää liikettä, mutta sille hän ei oppinsa perusteiden mukaisesti antanut suurtakaan merkitystä, koska se oli vain hengen liikunnan "toisinolemista".

Mutta niin käsitteellistä ja abstraktista kuin Hegelin dialektiikka onkin, siinä tuntuu sittenkin elävän elämän ja historiallisten tapahtumien vaikutus. Hegelkään ei luonut ajatuksiaan tyhjästä. Hänen dialektiikkansa oli Leninin sanojen mukaan yleistystä ajattelun historiasta. Hän tutki perusteellisesti filosofian historiaa ja valtavat määrät mitä erilaisinta tieteellistä aineistoa, mikä kaikki oli vastausta tai vastauksen etsimistä elämän esiin nostamiin, ajankohtaiseksi käyneisiin kysymyksiin ja oli siten välitöntä tai välillistä heijastumaa maailman todellisuudesta. Marx huomauttaa, että abstraktisen esityksen puitteissa Hegel "koskettaa usein varsinaista esinettäkin". Tämä pätee erityisesti kysymyksen ollessa Hegelin suhtautumisesta historiaan. Siinä hän näki todellakin kehitystä, ensisijaisesti tietenkin oikeudellisten, uskonnollisten ja filosofisten aatteiden kehitystä, ja sovelsi dialektista metodiaan näiden kehitysprosessien lainmukaisuuksien selvittämiseen. Vaikka yhteiskunnallinen kehitys hänen käsityksensä mukaan olikin saavuttanut päätepisteensä hänen aikansa preussilaisessa monarkiassa, pääsi hänessä kuitenkin rohkea ajattelija usein voitolle kuninkaallisesta kamarioppineesta.

Ranskan suuri vallankumous oli se joka herätti ja kannusti filosofeja syventymään historian kysymyksiin. Ranskan vallankumouksen valistava ja rohkaiseva vaikutus tuntuu muun muassa myöskin eräissä J. W. Snellmanin lausunnoissa. Näihin kuuluu hänen Valtio-opissaan julkilausumansa käsitys, että suuret historialliset tapahtumat, ja nimenomaan vallankumoukset, ovat lainmukaisia ilmiöitä, joilla on omat objektiiviset syynsä, että "kiellettäisiin historian todistus, jos arveltaisiin vallankumouksen johtavan alkunsa sattumuksesta" ja että "aivan vähän luottamista on niiden arvosteluun, jotka sanovat muutamien kansanyllyttäjien salajuonillaan olevan syyn vallankumoukseen". Toistasataa vuotta myöhemmin Suomessakin vaikuttaneet omahyväiset ja "syvähenkiset" muotifilosofit ovat tosin yrittäneet kumota noita J. W. Snellmanin edustamia selkeitä käsityksiä leimaamalla ne "bolševismiksi", saattaen kuitenkin vain itsensä naurun alaisiksi.

Idealisti Hegel oli tietenkin jyrkkä materialismin vihollinen. Yhteiskunnallisilta katsomuksiltaan hän oli kaikkea muuta kuin edistyksellinen. Hänen lausumansa käsitykset saksalaisen kansakunnan erinomaisuudesta ovat myötävaikuttaneet kansallisuus- ja rotuvihan lietsomiseen. Tämä kaikki ei ole kuitenkaan estänyt marxilaisuuden edustajia tunnustamasta hänen suuria ansioitaan filosofisen ajattelun kehittäjänä. Hegelin dialektiikka sisälsi sen "järjellisen jyvän", josta lähtien Marx ja Engels kehittivät materialistisen dialektiikkansa, joka ei Hegelin dialektiikan tavoin "seisonut päällään", vaan vastasi luonnollista maailmanjärjestystä.

Ludwig Feuerbach (1804—1872) muodostaa Engelsin sanojen mukaan välirenkaan Hegelin filosofian ja marxilaisuuden välillä. Hänen osuutensa filosofisen ajattelun kehittäjänä on jo yksistään siitä syystä hyvin merkittävä. Siitä huolimatta voidaan tässä esityksessä tyytyä hänen oppinsa suhteellisen lyhyeen selostamiseen, koska on olemassa ja suomenkielisenäkin saatavissa pienikokoinen, mutta harvinaisen rikassisältöinen kirjanen ”Ludwig Feuerbach ja klassillisen saksalaisen filosofian loppu”. Tässä teoksessa, joka on Engelsin verrattoman selkeää käsialaa, selvitellään marxilaisuuden perustajien suhdetta Hegelin filosofiaan. Se on samalla ”maksamatta jääneen kunniavelan suorittamista Feuerbachille”, ts. sen vaikutuksen tunnustamista, joka Feuerbachilla oli Marxiin ja Engelsiin näiden ”myrsky- ja kiihkokautena”, jolloin nämä vielä etsivät omaa tietään, olivat vasta tulossa marxilaisiksi.

Feuerbach opiskeli aluksi jumaluusoppia ja seurasi Hegelin luentoja, mutta omaksui pian arvostelevan asenteen kumpaankin nähden. Vuonna 1828 hän sai dosentin paikan Erlangenin yliopistossa, mutta erotettiin parin vuoden kuluttua taantumuspiirien painostuksesta, koska oli uskaltanut arvostella kirkon oppia sielun kuolemattomuudesta. ”Jumalankieltäjäksi” merkattuna miehenä hänen ei ollut enää yrittämistäkään jatkaa akateemisella uralla, ja hän sai elää loppuikänsä syrjäisillä maaseutupaikkakunnilla kamppaillen taloudellisten vaikeuksien kanssa.

1830-luvun lopulta lähtien Feuerbach alkoi avoimesti arvostella opettajaansa Hegeliä ja lähentyä materialismia. Hänen laajasta kirjallisesta tuotannostaan, jonka hänen innokas kannattajansa ja läheinen ystävänsä, suomalainen filosofi Wilhelm Bolin yhdessä itävaltalaisen Fr. Jodlin

kanssa on julkaissut 10-osaisena laitoksena, mainittakoon tässä vain hänen vuonna 1841 ilmestynyt pääteoksensa ”Kristinuskon olemus”. Sen ilmestyminen oli todellinen suurtapahtuma materialistisen filosofian ja yleensä edistyksellisen ajattelun historiassa. Feuerbachin nimestä tuli pimentolaisuutta, taikauskoisuutta ja itsevaltiutta vastaan käytävän taistelun symboli. Hänen oppinsa herätti innostunutta vastakaikua ennen kaikkea Saksan porvariston radikaalisten, demokraattisten ainesten keskuudessa.

”Kristinuskon olemus” on tieteen ja terveen järjen asemista harjoitettua uskonnon kritiikkiä. ”Kenellä on tiede, hän ei tarvitse uskontoa”. Näistä Goethen sanoista lähtien Feuerbach esitti ohjelmavaatimuksensa: ”Ihmisistä ei ole tehtävä uskonnollisia, heitä on valistettava, levitettävä sivistystä kaikkiin luokkiin ja säätyihin”. Selittäessään johtavansa ”filosofisen sukupuunsa” Spinozasta, La Mettriestä, Holbachista ja Diderotista Feuerbach sanoo, että hänen ensimmäisenä ajatuksenaan oli Jumala, mutta hän ymmärsi pian erehtyneensä; hänen toisena ajatuksenaan oli Järki, Hegelin filosofian maailmanluoja; kolmantena ja lopullisena ajatuksena on ihminen, Feuerbachin materialismin peruskohde.

Suurta huomiota filosofi kiinnitti sen idealistisen ja uskonnollisen väitteen kumoamiseen, että sielu on ruumiista riippumaton. Vain teoreettisesti voidaan kuvitella henki erillään ruumiista, todellisuudessa se on siihen erottamattomasti sidottu ja siitä riippuvainen. Materia on ikuinen, luonto on olemassa ennen minkäänlaista henkeä. ”Kun kuljetaan ajatuksettomasta tilasta järkeen, astutaan elämänviisauden tietä, mutta jos lähdetään järjestä järjen puuttumiseen, on se suora tie teologian hullujenhuoneeseen”.

Feuerbach arvosteli idealisteja siitä, että nämä kielsivät orgaanisen luonnon syntymisen epäorgaanisesta, tajunnan materiasta. Elämällä ei voi olla mitään muuta alkulähdettä

kuin luonto. Ihminen on syntynyt luonnollisella tavalla ja saa kiittää olemassaolostaan vain luontoa eikä minkäänlaista jumalaa. ”Ei Jumala luonut ihmistä, vaan ihminen loi Jumalan.”

Kun Kant kieltää objektiivisen syy-yhteyden ja pitää tätä pelkkänä kuvitelmana ja ajatustottumuksena väittäen, että ”ymmärrys sanelee lait luonnolle”, Feuerbach selittää, että asia on päinvastoin. Ajattelu ei ole voinut ilmaantua mistään muusta kuin luonnosta. Todellisuuden lait ovat myös ymmärryksen lakeja. Luonnossa taas vallitsee yleinen syy-yhteys, kaikki on keskinäisessä vuorovaikutuksessa, kaikki on suhteellista, kaikki on syy ja vaikutus samalla kertaa. Feuerbach arvosteli myös Kantin agnostisismia, joka pyrki määräämään ehdottomat rajat tietämykselle. Ihmisen tiedostamiskyky on rajaton ja kaikkivoipa, se pystyy saamaan selville luonnon syvimmätkin salaisuudet. Koko ihmiskunnan historia on alituista tiedon rajojen avartumista. Mutta ”uskonnossa ihmisellä on silmät sitä varten ettei hän näkisi, vaan pysyisi toivottomasti sokeana, ja järki sitä varten ettei hän ajattelisi, vaan pysyisi toivottomasti tyhmänä”.

Kuvailtuaan niitä ristiriitaisia tunnelmia, joita Hegelin filosofinen järjestelmä oli aiheuttanut opettaessaan, että luonto oli vain absoluuttisen idean ilmausta ja sen surkastunutta jäljennöstä, Engels kertoo Feuerbachin filosofian tekemästä valtavasta vaikutuksesta:

”Silloin tuli Feuerbachin ’Kristinuskon olemus’. Se löi yhdellä iskulla ristiriidan olemattomaksi nostamalla materialismin muitta mutkitta uudelleen valtaistuimelle. Luonto on olemassa kaikesta filosofiasta riippumatta. Se on perusta, jolta me ihmiset, ollen itse luonnon tuotteita, olemme kasvaneet. Paitsi luontoa ja ihmisiä ei ole olemassa mitään, ja ne korkeammat olennot, joita uskonnollinen mielikuvituksemme on luonut, ovat vain olemuksemme mielikuvituksellista heijastumaa. Lumous oli murrettu, ’järjestelmä’ oli

räjäytetty rikki ja heitetty syrjään, ristiriita, vain mielikuvituksessa olevana, oli ratkaistu. On pitänyt saada itse kokea tämän kirjan vapauttava vaikutus voidakseen sen käsittää. Innostus oli yleinen: siitä hetkestä olimme kaikki feuerbachilaisia.

Feuerbachin kirjan virheetkin edistivät tuolla hetkellä sen vaikutusta. Kaunokirjallinen, paikoitellen paisuteltukin tyyli takasi suuremman yleisön ja oli ainakin piristyksenä abstraktisen ja hämärän hegelöinnin pitkien vuosien jälkeen.”

Ylistävä on myös se lausunto, jonka nuori Marx antaa Feuerbachista ’Pyhässä perheessä’. Hän kiittää tämän vakavaa, kriitillistä suhtautumista Hegelin filosofiaan, sanoo häntä ”vanhan filosofian todelliseksi voittajaksi” ja selittää hänen esittäneen ratkaisevaa osaa ”todellisen materialismin ja reaalisen tieteen perustamisessa”. Erityisesti Marxia miellyttää ”hänen tekonsa suuruus ja se eleetön yksinkertaisuus, jolla hän esittää sen maailmalle”.

Engels tekee muutamalla lauseella selkeän yhteenvedon niistä materialistisista perusajatuksista, jotka Feuerbach lausui julki murtauduttuaan irti Hegelin idealistisesta järjestelmästä. ”Vastustamattomalla voimalla valtaa hänet vihdoin tietoisuus siitä, että Hegelin ’absoluuttisen idean’ olemassaolo ennen maailmaa, loogisten kategorioiden ennaltaoleminen ennen kuin maailma oli olemassa, ei ole mitään muuta kuin mielikuvituksellinen jäte uskosta ylimaalliseen luojaan; että aineellinen, aistein havaittava maailma, johon me itse kuulumme, on ainoa todellinen ja että tajuntamme ja ajattelumme, niin yliaistilliselta kuin se näyttäneekin, on ruumiillisen elimen, aivojen tuotetta. Materia ei ole hengen tuote, vaan henki on itse materian tuote.”

Feuerbach lausui ensimmäisenä filosofina selvästi julki tajohdonmukaisen materialistisen käsityksen materian ja ta-

junnan välisestä laadullisesta erosta, aistimuksista ”objektiivisen maailman subjektiivisina kuvina”. Väitellessään Saksassa hänen aikanaan vaikuttaneita porvarillisia vulgäärimaterialisteja Vogtia ja Moleschottia vastaan, jotka väittivät tajunnankin olevan ainetta, jonkinlaista eritettä, Feuerbach osoitti, että se mikä esiintyy subjektissa, tajunnassa, on aineeton, henkinen tapahtuma, kun taas objektiivisesti oleva on aineellista.

Niin selvää materialismia kuin Feuerbachin filosofia olikin, hän itse nimitti sitä a n t r o p o l o g i a k s i, ”opiksi ihmisestä”. Hän vieroksui materialismi-käsitettä, koska piti saksalaista vulgäärimaterialismia varsinaisena materialismina. Eräät Feuerbachin materialismin puutteellisuudet liittyvät hänen yksipuolisiin antropologisiin katsomuksiinsa. Hän tarkasteli ihmistä pelkästään biologisena olentona, irrallaan yhteiskunnnallisesta ympäristöstä. ”Feuerbach”, sanoo Engels, ”ottaa lähtökohdaksi ihmisen; mutta siitä maailmasta, jossa tämä ihminen elää, ei ole kysymystäkään, ja niin pysyy tämä ihminen aina samana abstraktisena ihmisenä”. Tämä rajoitus tuntui erityisesti Feuerbachin moraaliopissa. Hän saarnasi yleistä ihmisrakkautta ja kuvitteli yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden olevan sillä pohjalla voitettavissa. Abstraktinen ja utooppinen moraalikäsitys sivuutti huomiotta yhteiskunnalliset eturistiriidat ja historian kehityskulun. ”Se on tarkoitettu kaikkia aikoja, kaikkia kansoja, kaikkia olosuhteita varten ja juuri siksi sitä ei voida käyttää koskaan eikä missään, vaan se jää todellisen maailman suhteen yhtä voimattomaksi kuin Kantin kategorinen imperatiivi.” (Engels).

Feuerbach sanoi, että oleminen määrää tajunnan. Mutta hänen yksipuolinen antropologinen näkemyksensä esti häntä taaskin kiinnittämästä huomiota siihen, että ihmisen ”oleminen” on ennen kaikkea elämistä yhteiskunnassa ja että hänen tajuntansa on oleellisesti yhteiskunnallista ta-

juntaa. Feuerbach oli tosin tehnyt sen havainnon, että ”palatsissa ajatellaan toisin kuin hökkelissä”. Mutta hän ”ei saanut mitään irti” tämäntapaisista havainnoistaan, ne jäivät hänelle pelkiksi lauseparsiksi, kuten Engels huomauttaa. Feuerbach ei jaksanut ulottaa materialistisia perusajatuksiaan yhteiskuntaelämän ilmiöihin.

Sosiaalisen näkemyksen puuttuminen selittää myös eräät hänen uskonnonkritiikkinsä omituisuudet ja epäjohdonmukaisuudet. Hän etsi uskonnonkin ongelman ratkaisua ihmisestä itsestään, hänen toiveistaan ja tarpeistaan, ”ihmisluonnosta”. Filosofi ei nähnyt, kuten Marx Feuerbach-teeseissään huomautti, ”että uskonnollinen mielikin on y h t e i s k u n n a l l i n e n t u o t e” ja että uskonnon juuret ovat luonteeltaan ennen kaikkea historiallisia. Niin jyrkästi kuin Feuerbach arvostelikin kristinuskoa ja esitti kaikkien olemassaolevien uskontojen lopettamista niiden tyhmistyttävän vaikutuksen vuoksi, hän liioitteli uskonnon ja uskonnollisen tunteen merkitystä. Se sai hänet kaavailemaan ”uskontoa ilman Jumalaa”, jonkinlaista yleisen rakkauden evankeliumia, jonka keskiönä olisi ihminen.

Feuerbach torjui opettajansa Hegelin idealistisen dialektiikan. Hän piti sitä pelkästään abstraktisena askarteluna eikä pyrkinytkään ymmärtämään siihen sisältyvää myönteistä puolta. Tämä seikka tuntuu sitäkin oudommalta, kun tämä erittäin valpas ja terävä-älyinen filosofi oli elossa vielä silloin, kun tehtiin kolme suurta tieteellistä löytöä, jotka ratkaisevalla tavalla toivat näkyviin luonnossa vallitsevan dialektisen kehityksen: solun keksiminen, oppi energian muuttumisesta ja Darwinin mukaan nimensä saanut kehitysoppi. Engels sanoo Feuerbachin puolustukseksi: ”Mutta miten saattoi maalla elävä yksinäinen filosofi seurata riittävästi tiedettä voidakseen antaa täyden arvon keksinnöille, joista tiedemiehetkin silloin vielä osaksi kiistelivät, osaksi eivät osanneet niitä riittävästi käyttää? Syy

siitä lankeaa yksinomaan Saksan viheliäisille oloille, joiden vuoksi saivartelevat eklektiset kirpunnylkijät takavarikoivat itselleen filosofian oppituolit samaan aikaan kun Feuerbachin, joka oli vuorenkorkealla kaikkia heitä ylempänä, täytyi maalaistua ja myrtyä pienessä kylässä."

Vertauksen ja huvin vuoksi mainittakoon, että Otavan Isolla Tietosanakirjalla on päinvastainen käsitys kuin Engelsillä Feuerbachin pystyvyydestä yliopistollisiin opetustehtäviin. Mainitussa viisauden lähteessä ilmoitetaan, että Feuerbach "ei menestynyt yliopistonopettajana". Se on metkasti sanottu, kun otetaan huomioon, että Feuerbach oli erotettu yliopistonopettajan tehtävistä ja joutunut "mustalle listalle" edistyksellisten mielipiteittensä vuoksi. F i l o s o f i ei "menestynyt" filosofian opettajana, mutta kirpunnylkijät "menestyivät".

Kuuluisissa Feuerbach-teeseissään Marx arvosteli tämän filosofiaa ja yleensäkin kaikkea sitä edeltänyttä materialismia siitä, että se oli luonteeltaan pelkästään havainnoivaa, tarkkailevaa ja selittelevää. Se halusi nähdä oliot ja asiat sellaisina kuin ne ovat, mutta näihin olioihin ja asioihin kohdistuva inhimillinen toiminta, käytäntö, ja sen aiheuttamat vaikutukset ja muutokset jäivät sen näköpiirin ulkopuolelle. Tuo filosofia oli ymmärtänyt, että ihmiset ovat olosuhteiden ja kasvatuksen tuotteita, mutta se unohti, että juuri ihmiset muuttavat olosuhteita, luovat historiaa, ja että kasvattajakin tarvitsee kasvattamista. Se ei ollut selvittänyt itselleen sitä, että k ä y t ä n t ö on tärkein tiedostamisen väline ja ainoa pätevä ja kestävä totuuden kriteeri, että "kaikki mysteerit saavat järjellisen ratkaisunsa käytännössä ja tämän käytännön ymmärtämisessä". Marx on sitä mieltä, että filosofian kutsumuksena on ihmiskunnan palveleminen, aktiivinen esiintyminen historiallisen edistyksen hyväksi, ja hän päättää teesinsä sanoihin: "Filosofit ovat vain eri tavoin s e l i t t ä n e e t maailmaa, mutta tehtävänä on sen m u u t t a m i n e n."

UNOHDETTU SUOMALAINEN MATERIALISTIFILOSOFI

Edellä mainittiin jo suomalainen — täsmällisemmin sanoen suomenruotsalainen — filosofi W i l h e l m B o l i n (1835—1924) Feuerbachin läheisenä ystävänä ja hänen koottujen teostensa saksankielisen laitoksen julkaisijana. Bolinin julkaisemana ja hänen kirjoittamallaan johdannolla varustettuna on ilmestynyt myös kokoelma Feuerbachin kirjeitä. Feuerbachin elämäntyötä käsittelee niinikään Saksassa vuonna 1891 ilmestynyt Bolinin filosofinen pääteos. Sitäpaitsi hän on kirjoittanut Spinozasta ja ranskalaisesta skeptikkofilosofista Pierre Baylesta laajat tutkielmat, jotka nekin on julkaistu Saksassa. Bolinin filosofiset teokset, varsinkin hänen Feuerbachia koskeva tutkielmansa, saivat ilmestyttyään osakseen tunnustusta monilta huomattavilta filosofeilta. Tällä teoksellaan, kirjoitti itävaltalainen filosofi Friedrich Jodl, Bolin oli "saavuttanut mestaruusoikeutensa saksalaisen tieteen alalla". Leninin Filosofisiin vihkoihin liittyvässä henkilöluettelossa Bolin mainitaan "ruotsalaisena historioitsijana ja feuerbachilaisena filosofina".

Kaikki viittaa siihen, että Wilhelm Bolin oli kansainvälisesti arvostettu ja suomalaisiin oloihin katsoen varsin merkittävä filosofi. Sitä oudommalta vaikuttaa se tavallisuudesta poikkeava hiljaisuus ja "vaatimattomuus", jolla hänen filosofiseen perintöönsä on filosofin kotimaassa suhtauduttu. Jokainen Suomen Krematorioyhdistyksen jäsen

on kyllä tietoinen siitä, että Wilhelm Bolin oli krematoriotoiminnan alkuunpanija maassamme. Monet tietävät Bolinin olleen Helsingin yliopiston kirjastonhoitajana vuosien 1873 ja 1912 välisenä aikana, mutta hyvin vähän on akateemistenkin kansalaisten joukossa niitä, joilla on ollut aavistusta hänen laajasta filosofisesta kirjallisesta toiminnastaan, ja vain aniharvat suomalaiset lienevät tutustuneet hänen filosofisiin teoksiinsa. Suomalaisten tekijäin kirjoittamissa filosofian historian oppikirjoissa ja katsauksissa ei Bolinin nimi esiinny lainkaan tai se mainitaan aivan ohimennen. Vain hyvin suppealle lukijakunnalle leviävissä akateemisissa aikakausjulkaisuissa on kolmenkymmenen vuoden ajalta löydettävissä pari lyhyehköä kirjoitusta, joissa Bolinin elämää ja toimintaa jonkin verran kosketellaan. Ei ainoatakaan Bolinin teosta ole julkaistu suomen kielellä. Ruotsin kielellä on julkaistu joitakin, mutta nekään eivät käsittele filosofiaa, vaan kulttuurihistoriaa, kirjallisuutta, näyttämötaidetta jne.

Kolkon vaikutuksen tekee sekin, kun pitkien ja vaivalloisten etsiskelyjen jälkeen joutuu toteamaan, että Bolinin kirjoittamia ja julkaisemia teoksia ei saksankielisinäkään näy koko Suomenmaassa olevan kuin yksi ainoa kappalekutakin. Niitä säilytetään Helsingin yliopiston kirjastossa, mutta nekään eivät ole olleet pitkään aikaan tavoitettavissa. Siitä syystä ei niitä ole voitu tässä kirjasessa selostaa, vaikka se oli tarkoitus.

Mutta ”tapaus Bolin” ei ole mielenkiintoinen vain siltä puolelta mitä hän on tehnyt, vaan myös siltä, mitä hänen kohdallaan on jäänyt tekemättä ja tapahtumatta. Miten nuo edellä mainitut omituiset ilmiöt ovat selitettävissä? Miten on mahdollista, että huomattavan filosofin tärkeimmät teokset ovat hänen kotimaassaan miltei täysin tuntemattomia? Mitkä syyt ovat olleet vaikuttamassa siihen, että Bolinin oma toiminta filosofisten katsomustensa levittämiseksi Suomessa on ollut miltei olematonta? Ja mikä on vihdoin estänyt myöhemmin eläneitä tutkijoita tekemästä tunnetuksi hänen filosofista perintöään?

Varman vastauksen antaminen tällaisiin kysymyksiin edellyttäisi tietenkin perinpohjaista asioiden tutkimista. Sellaisia tutkimuksia ei kukaan liene toistaiseksi suorittanut. Aiheellista on kuitenkin olettaa noiden arvoituksellisten ilmiöiden olevan jossakin yhteydessä siihen jo mainittuun seikkaan, että Bolin kannatti Feuerbachin ”jumalatonta” filosofiaa. Tiettyä tukea tällaiselle olettamukselle antavat eräät kahdessa aikakauslehtikirjoituksessa (Kalle Sandelin Valvojassa 1935 ja Mikko Juva Historiallisessa Aikakauskirjassa 1950) esitetyt tiedot. Niiden mukaan Bolin nuorena maisterina Saksassa ollessaan seurasi ensin Hegelin oppilaiden — luultavasti Engelsin mainitsemien ”kirpunnylkijäin” — luentoja, mutta niistä tuli hänelle täydellinen pettymys. Tutustuttuaan pian sen jälkeen Feuerbachiin ja tämän filosofiaan Bolin sai kokea saman vapauttavan vaikutuksen, jota Engels on niin elävästi kuvaillut. Hänestäkin tuli innokas feuerbachilainen, jollaisena hän pysyi elämänsä loppuun saakka. Kaiken muun ohella Bolin omaksui täydellisesti Feuerbachin kriitillisen ja itse asiassa ateistisen suhtautumisen kristinuskoon. Juva sanoo, että Feuerbach oli ratkaissut Bolinille ”kristinuskon arvoituksen”, että ”tästä ratkaisusta hän ei koskaan päässyt eikä halunnut päästä irti” ja että hän julkisuudessa osoittamastaan suuresta varovaisuudesta huolimatta oli ”kristinuskonvastaisen ajatustavan vaikutusvaltaisimpia kannattajia Suomen sivistyshistoriassa läpi koko päättyvän 1800-luvun”.

Bolin on tietenkin ollut täysin selvillä siitä, että Feuerbachin filosofia oli ”vaarallisten oppien” maineessa. Eihän hänen ystäväänsä ja opettajaansa Saksassa kohdistunut syrjintä voinut jäädä hänelle tuntemattomaksi. Bolinilla

lienee ollut perusteltua aihetta pelätä samantapaista suhtautumista Suomessakin. Sellaiseen viittaa Juvan toteama suuri varovaisuus, jota Bolin noudatti akateemisten väitöskirjojensa aiheiden valinnassa. Niin hänen lisensiaattitutkintoa kuin filosofian professuuriakin varten esittämänsä väitöskirjat varoivat koskettelemasta tulenarkoja kysymyksiä ja tuomasta esiin "vaarallisia" mielipiteitä. Bolinin varovaisuus oli tunnettu Feuerbachillekin, joka yritti kirjeissään rohkaista nuorta ystäväänsä ja oppilastaan. Hän lausuu toivomuksen, että tohtorinhattu vapauttaisi tämän näyttelemisen pakosta ja tekisi hänelle mahdolliseksi pelotta levittää radikaaleja käsityksiään. Hän kehottaa Bolinia keskittymään, "menemään naimisiin asian kanssa", toteuttamaan sen mitä tietää ja tahtoo, tekemään "salaisen rakkautensa" filosofiaan julkiseksi, "lapsia siittäväksi".

Opettajansa kehotuksista huolimatta Bolin jatkoi julkisuudessa entistä varovaista käyttäytymistään. Tässä vaiheessa se selittynee lähinnä siitä, että hän valmistautui yliopistonopettajaksi, tavoitellen Snellmanin jälkeen avoimeksi jäänyttä filosofian professorin paikkaa. Varovaisuus ei tässä tapauksessa kuitenkaan johtanut toivottuun tulokseen. Virkaan nimitettiin vuonna 1869 hänen kilpahakijansa Thiodolf Rein, ja Bolin sai tyytyä dosentin paikkaan. Jonkinlaiseksi hyvitykseksi tappiostaan hän sai myöhemmin yliopiston kirjastonhoitajan viran.

Luonnollisesti nousee kysymys: oliko Bolinin sivuuttamisella filosofian professorin toimesta jotakin tekemistä hänen feuerbachilaisten materialististen ja uskonnonvastaisten katsomustensa kanssa? Bolinin varsinaiset filosofiset teokset ilmestyivät tosin vasta pari kolme vuosikymmentä myöhemmin, mutta eihän hänen suhteensa Feuerbachiin ja tämän oppeihin ollut voinut pysyä ehdottoman "salaisena rakkautena". Bolinin kilpailija Thiodolf Rein oli paremmalla puolella sikäli että hän oli "oikeaoppinen" hegeliläinen idealisti, Suomessa silloin vallinneen virallisen filosofian kannattaja. Bolin itse näyttää olleen sitä mieltä, että virkanimitykseen ratkaisevasti vaikuttanut seikka ei ollut kilpailevien hakijoiden opillinen pätevyys, vaan heidän edustamansa maailmankatsomus. Sandelin sanoo tutkimiensa kirjeiden ja muun aineiston perusteella Bolinista, että "kieltämättä hän aina käsitti, että hänet oli sivuutettu vapaamielisten mielipiteittensä vuoksi". Kirjoittaja mainitsee tanskalaisen filosofin Harald Höffdingin lausuneen samanlaisen olettamuksen Bolinin Feuerbach-kirjaa koskevassa arvostelussaan.

Missään tapauksessa ei tuollaista olettamusta voida leimata tuulesta temmatuksi. Tosiasiana pysyy, että Bolin sai akateemisella urallaan kokea jotakin samantapaista kuin Feuerbach muutamaa vuosikymmentä aikaisemmin. Suomalainenkaan materialistifilosofi — lainatakseni vielä kerran Otavan Ison Tietosanakirjan hirtehishumoristisen tekopyhää sanontaa — "ei menestynyt yliopistonopettajana", koska häneltä asiallisesti katsoen riistettiin mahdollisuus siihen. Hänen ei kylläkään tarvinnut nähdä nälkää ja yliopiston kirjastonhoitajan tehtäväänkin tarvittiin monipuolisesti sivistynyttä henkilöä. Mutta filosofina hänet haudattiin — tosin vain Suomen osalta. Täällä "menestyi" filosofina Thiodolf Rein, koska hänestä tuli professori, jonka teoksia on runsaasti julkaistu molemmilla kotimaisilla kielillä ja muistoa kunnioitettu upein juhlajulkaisuin. Reinin menestys ei tietenkään todista, että hän oli Bolinia pätevämpi professoriehdokas — eikä se sinänsä todista päinvastaistakaan. Mutta henkilöiden pätevyydestä ja "kaliiperista" riippumatta on todistettuna pidettävä ainakin sitä, että Feuerbachin filosofia on historiassa merkinnyt valtavaa edistysaskelta hegeliläisyyteen nähden. Eiköhän asia olekin niin, että Bolinin kannattama Feuerbachin filosofia on ollut liian edistyksellistä yliopisto-opetuksen sisällöstä määrän-

neille piireille? Sandelin mainitsee kirjoituksessaan, että Bolinin ja Reinin kilpailu oli "vaikeasti ratkaistava". Olisi mielenkiintoista tietää lähemmin noiden vaikeuksien luonteesta.

Edellä kosketelluista seikoista käynee vakuuttavasti ilmi ainakin se, että asia on tutkimisen, selvittämisen ja laajan julkisen huomion arvoinen. Kysymys ei ole vain erään filosofin elämäntyön aliarvioimisesta, hänelle henkilökohtaisesti maksamatta jääneestä kunniavelasta, vaan paljon laajakantoisemmasta asiasta, joka omalla tavallaan liittyy filosofian perussuuntien, materialismin ja idealismin, välisen taistelun historiaan. Suomen filosofian historia ei liene niin rikas, että siitä olisi varaa heittää pois Wilhelm Bolinin veroisen tutkijan nimi. Kun näin näyttää kuitenkin tapahtuneen, on syytä olettaa muiden kuin objektiivisuuden ja tieteellisyyden vaatimusten olleen määräävästi asiaan vaikuttamassa. Eihän ole tuntematonta, että Suomenkin historia on ollut edistyksen ja taantumuksen voimien välisen taistelun historiaa ja että materialistinen filosofia on kaikkina aikoina ja kaikkialla ollut taantumuksellisten voimien hyökkäysten kohteena.

Tällaista historiallista taustaa vasten tarkasteltuina saanevat edellä mainitut arvoituksellisilta näyttävät ilmiöt oikean selityksensä. Tulevaisuus näyttää, kuuluuko perusteellisen tutkimuksen suorittaminen Wilhelm Bolinin elämäntyöstä niihin asioihin, jotka toteutuvat vasta sosialistisessa Suomessa. Tarpeellinen se on joka tapauksessa.

Loppuhuomautus

Pieni tutustumiskierroksemme filosofian historian suureen ja avaraan maailmaan on päättynyt. Vuorossa olisi marxilainen filosofia, dialektinen ja historiallinen materialismi, joka 1700-luvun ranskalaisen materialismin ja 1800-luvun klassillisen saksalaisen filosofian jälkeen asettui filosofisen ajattelun kärkeen ja pitää johtoasemaa edelleenkin ylivoimaisesti nimissään. Marxilaisen filosofian selostamiseen tämän kirjasen puitteissa ei kuitenkaan ole pakottavaa tarvetta, koska meidän päivinämme jokaisella suomalaisella on tilaisuus tutustua siihen omakohtaisesti painetun sanan avulla.

Suomeksi ovat ilmestyneet sellaiset marxilaisen filosofian merkkiteokset kuin Engelsin "Ludwig Feuerbach ja klassillisen saksalaisen filosofian loppu" ja "Anti-Dühring" sekä Leninin "Materialismi ja empiriokritisismi". Edellä usein mainitut Leninin kuuluisat "Filosofiset vihkot", jotka muodostavat hänen teostensa 38. osan, eivät vielä tätä kirjoitettaessa ole saatavissa suomen kielellä, mutta ilmestyvät aikanaan.

Marxin, Engelsin ja Leninin kirjoittamien teosten lisäksi on viime vuosien aikana saatu suomennoksina kaksi perusteellisen työn tuloksena syntynyttä oppikirjaa, joissa marxilaisen filosofian peruskysymyksiä käsitellään järjestelmällisessä muodossa. Toinen niistä on O. W. Kuusisen johdolla laadittu "Marxismin-leninismin perusteet". Tästä marxilaisen teorian eri puolia valaisevasta teoksesta on alkuosa,

yli 200 sivua, omistettu dialektisen ja historiallisen materialismin kysymyksille. Yksityiskohtaisemmin näitä kysymyksiä on käsitelty lähes 800-sivuisessa Neuvostoliiton tiedeakatemian toimittamassa kirjassa ”Marxilaisen filosofian perusteet”. Siinä on voitu antaa suhteellisen paljon tilaa filosofian ongelmiin liittyvälle konkreettiselle historialliselle ja tieteelliselle aineistolle ja selvitellä marxilaisuuden suhtautumista meidän päivinämme esiintyviin tärkeimpiin filosofisiin virtauksiin ja sosiologisiin teorioihin.

Tämän kirjasen lehdillä olemme joutuneet useasti toteamaan, kuinka suuren merkityksen marxilaisuus antaa filosofiselle ajattelulle ja sen historialle, sen kaikkein varhaisimmista vaiheista alkaen. Marxilaisuuttakaan ei ole luotu tyhjästä. Se ei ole syntynyt autiolla saarella eikä syrjässä ihmiskunnan kehityksen valtatiestä. Se on päinvastoin tämän kehityksen tuote sen tietyllä asteella, ”filosofian, taloustieteen ja sosialismin huomattavimpien edustajien oppien suoranaista ja välitöntä jatkoa” (Lenin). Marxilainen filosofia myöntää auliisti saavansa kiittää omastakin olemassaolostaan sitä edeltäneen filosofisen ajattelun perinteitä.

SISÄLTÖ

siv.

LUKIJALLE ... 5

I. ENNEN DEMOKRITOSTA ... 9
Antiikin Kreikan filosofian yleismaailmallinen merkitys — Alussa oli materia . . . — Herakleitos ja dialektiikka — Pythagoras ja sofistit

II. DEMOKRITOS, PLATON JA ARISTOTELES ... 19
Materialisti Demokritos ja hänen atomioppinsa — Platon ja objektiivinen idealismi — Aristoteles, ”Kreikan filosofian Aleksanteri Suuri”

III. EPIKUROS JA LUCRETIUS ... 29
”Olevaisen luonnosta” — ”Ex nihilo nihil” — Ruumis ja sielu — Aistimus ja järki — Luonto, uskonto ja jumalat — Hiukan antiikin Rooman filosofiasta

IV. KESKIAJAN FILOSOFIA ... 48
”Teologian palvelija” — Skolastiikka — Pyhä Tuomas — Nominalistit ja realistit

V. FILOSOFIA 1500- JA 1600-LUVULLA ... 54
Käänne uuteen aikaan — Rationalisti Descartes — Descartesin fysiikka — Dualismia ja mystiikkaa — Myötäsyntyiset ajatukset — Descartesin arvostelua — Englantilainen empirismi ja materialismi — Spinoza ja Leibnitz

siv.

VI. 1700-LUVUN RANSKALAINEN MATERIALISMI 80
"Kolmannen säädyn maailmankatsomus" — Jean Meslierin testamentti — La Mettrie — "Ihmiskone" — "Ihmiskasvi" — Diderot — Helvétius ja Holbach

VII. KLASSILLINEN SAKSALAINEN FILOSOFIA ... 110
Sen asema ja luonne — Agnostikko Kant — Subjektiivinen idealisti Fichte — Dialektikko Hegel ja hegeliläinen Snellman — Materialisti Feuerbach — Unohdettu suomalainen materialistifilosofi

LOPPUHUOMAUTUS 137

OIKAISU

Sivu 23, rivi 9 ylhäältä:
374, pitää olla 347.